Rigveda
(Veda)

A. or
4983 (3

…rokopieren aus konservato-
…ischen Gründen nicht erlaubt 21. 6. 88
Nur im Lesesaal benützbar

25. NOV. 1988

<36600625990013 S ^
<36600625990013
Bayer. Staatsbibliothek

A. or. 4983

DER RIGVEDA

ODER

DIE HEILIGEN

HYMNEN DER BRÂHMANA.

ZUM ERSTEN MALE

VOLLSTÄNDIG INS DEUTSCHE ÜBERSETZT

MIT COMMENTAR UND EINLEITUNG

VON

ALFRED LUDWIG.

DRITTER BAND.

PRAG 1878.
VERLAG VON F. TEMPSKY.

188 F

HECA
A
NSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

DER RIGVEDA

ODER

DIE HEILIGEN

HYMNEN DER BRÂHMANA.

ZUM ERSTEN MALE

VOLLSTÄNDIG INS DEUTSCHE ÜBERSETZT

MIT COMMENTAR UND EINLEITUNG

VON

ALFRED LUDWIG.

DRITTER BAND.

PRAG 1878.
VERLAG VON F. TEMPSKY.

DIE

MANTRALITTERATUR

UND DAS

ALTE INDIEN

ALS

EINLEITUNG ZUR UEBERSETZUNG

DES

RIGVEDA

VON

ALFRED LUDWIG.

PRAG 1878.

VERLAG VON F. TEMPSKY.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

VORREDE.

Titikše abhiçastim janânâm —
Nach Rigveda III. 30, 1.

Die schwirigkeit der aufgabe, für den Ṛgveda eine einleitung zu schreiben, mag die späte erfüllung des in der vorrede des ersten bandes gegebenen versprechens entschuldigen; der umfang der aufgabe es erklären, dasz auch jetzt nur die hälfte von dem versprochenen geleistet wird. Der vorligende dritte teil ist fast vollständig von der einleitung auszgefüllt, und da für den commentar nur ein verhältnismäszig geringer raum übrig gebliben, diser also in zwei ser ungleiche teile zerriszen worden wäre, so entschlosz sich der herr verleger auf meinen vorschlag einzugehn, statt dem dritten bande durch hinzufügung eines stückchens vom commentar einen von den zwei vorhergehnden bänden nicht allzuser abweichenden umfang zu geben, zu demselben zwecke eine sammlung ergänzender vedischer texte hinzuzufügen!, und den commentar zu bequemerer benutzung ganz in den vierten band, der ohnedisz unvermeidlich war, zu verlegen. Es ist disz ein opfer, für welches ich hier dem herrn verleger öffentlich meinen dank auszspreche. Gründe, die ich nicht erst zu entwickeln brauche, haben es mir weiterhin wünschenswert gemacht, die stücke des Ṛgveda, die sich nicht auszschlüszlich auf den preis der götter beziehen, welche das häusliche, das öffentliche leben betreffen, durch verwandte stücke des Atharvaveda zu illustrieren, da unsere einleitung sich mit dem culturgeschichtlichen in engerem sinne nicht eingehnder beschäftigt.

An hilfsmitteln bei unserer arbeit wären natürlich zunächst übersetzungen (als die bequemsten und auszreichendsten commentare) zu nennen. Lange schon existiert eine vollständige übersetzung des Ṛgveda: die französische von Langlois (jetzt in zweiter auflage erschienen, die uns jedoch nicht zu gebote stand). Wie anerkennenswert auch die

risige auszdauer, die eine solche arbeit verlangte, sein mag, das resultat steht zu derselben in keinem verhältnisse. Bei der unvollkomnen bearbeitung der wortformen wie des wortschatzes, wie disz damals der fall sein muszte, war der übersetzer gezwungen, dem commentar des Sâyana eine bedeutung einzuräumen, die demselben nicht zugestanden werden darf; er muszte sich meist ohne die möglichkeit einer selbständigen kritik auf denselben stützen, denselben geradezu übersetzen, statt ihn blosz zu benützen. Daher die schwirigkeit, oft geradezu die unmöglichkeit, die übersetzung des eigentlichen textes herausz zu lösen ausz dem gemisch von übersetzung, commentar und paraphrase. Seitdem wir Sâyana's commentar in treflicher auszgabe besitzen, felt natürlich jeder anlasz, Langlois' übersetzung zu rate zu ziehen.

Auch abgesehn von Langlois' werk bildet die gesammtmasse dessen, was vom Ṛgveda in gröszern oder geringern partien übersetzt uns vorlag, eine zimlich ansehnliche quote des ganzen; freilich ist der wert diser übersetzungen ein ungleicher, und sie erleichtern uns unsere arbeit villeicht nicht in dem verhältnis, welches man erwarten könnte. Disz ligt darin, dasz bei einer vollständigen übersetzung fragen gestellt und entschieden werden müszen, welche der übersetzer eines teils ungestellt und unentschieden laszen kann, ohne dasz ihn dabei ein vorwurf trift.

Das erste aṣṭaka wurde schon 1838 von Rosen übersetzt (mit text hrsg. London). Aber es waltete über dem werke kein günstiger stern; Rosens früher tod machte dem erscheinen des werkes ein ende. Kurze zeit darauf erschien R. Roth's buch 'Zur litteratur und geschichte des Veda 1842', der erste fortschritt gegen Colebrooke's essay on the Veda's or the sacred writings of the Hindoos 1805. So reichhaltig Colebrooke's arbeit ist, so gab sie doch keine ermutigung, und wenn wir auch nicht sagen wollen, dasz Colebrooke die bedeutung des Veda unterschätzt hätte, so hat er doch gewis die schwirigkeit desselben überschätzt, und verwickelt sich schlüszlich in seinem urteile gewissermaszen in einen widerspruch. Roth's buch gab dem Veda seine stelle in der weltlitteratur und enthält auch einige wichtige übersetzungen.

Bald darauf begannen die vorarbeiten Max Müller's, die seine grosze auszgabe des Ṛgveda mit commentar etc. (fieng an zu erscheinen 1849) begründeten. Früher jedoch erschien Benfey's auszgabe des Sâmaveda (1848; früher schon von Stevenson 1843, jetzt auch Calcutta 1876), welche für die kenntnis des Veda auszerordentlich vil leistete. Nicht nur war dise auszgabe mit allen hilfsmitteln der vedischen philologie auszgestattet, wir bekamen zuerst einen vedischen text in seiner eigentümlichen gestalt, nicht nur war eine vollständige übersetzung beigefügt, sondern ein höchst reichhaltiges glossar bot zuerst eine

masse von vedischem sprachmaterial, die von höchstem werte war und die erste probe jener unermüdlichen tätigkeit des verfaszers bot, der wir wol die kenntnis der meisten sprachlichen tatsachen des Veda verdanken. Wenig ist seinem scharfen auge entgangen, und keiner kann sich rühmen unsere kenntnis vom vedischen formenmateriale in auszgibigerer weise gefördert zu haben. Daran reiht sich seine vollständige Sanskritgrammatik (1852), die wir hier nur erwähnen wegen der reichen förderung der vedischen sprachkunde, die wir ihr verdanken. 1852—59 erschinen Prof. Webers grosze publicationen Yajurveda (Vâjasaneyi Samhitâ, jetzt auch London [Mâdhyandina]; Tâitt. S. 1871—72, jetzt auch Calcutta Bibl. Ind.) Çatapatha brâhmaṇa Kâtyâyana's Çrâuta-sûtra, publicationen von höchstem werte, die jedoch leider für lange zeit das einzige auf dem gebiete der brâhmaṇa und der sûtra bliben. Wichtig sind Stenzlers arbeiten über Âçvalâyana's sûtra 1876. Seit 1849 gibt Professor Weber die zeitschrift 'Indische Studien' herausz; obwol seine artikel darin (soweit sie vedisches gebiet betreffen) sich meist auf die brâhmaṇa-sûtra-litteratur beziehen, so sind dieselben doch auch für die veden in engerm sinne so wichtig, dasz ohne dieselben unsere einleitung wol ungeschriben hätte bleiben müszen.

Nicht minder bedeutend für das vedenstudium war das erscheinen von Yâska's Nirukta 1852 herauszg. von R. Roth und endlich des Petersburger Samskṛtwörterbuchs (1853), da es zu seiner grundlage die vedische litteratur nam; 1874 wurde es gleichzeitig mit Max Müllers auszgabe des Ṛgveda beschloszen. Zwei litteraturgeschichten müszen wir erwähnen, Webers Akademische Vorlesungen (I. aufl. 1852, II. aufl. 1876), Max Müller's (a History of Ancient Sanskrit Litterature I. aufl. 1859, II. aufl. 1860).

Einen vollständigen text des Ṛgveda mit vorzüglich bearbeiteter anukramaṇikâ und auszügen ausz dem pada lieferte Aufrecht (bd. 6. 7. der Ind. Stud. 1861—3, jetzt in II. aufl. mit höchst wertvollen beigaben). Der Atharvaveda war 1855 (I. bd. text) von R. Roth und W. D. Whitney herauszgegeben worden (abh. darüber 1856), von welchem Prof. Weber in den Ind. St. grosze stücke übersetzt hat. 1863 erschien Haugs Aitareya brâhmaṇa (text und übersetzung).

Seither sind das Gopatha, das Tâṇḍya, Âršeya brâhmaṇa erschinen.

Endlich sind noch die Prâtiçâkhyaeditionen des Ṛgveda von Regnier und Max Müller, die des Atharva und Tâittirîya, von Whitney, die der Vâj. S. von Weber zu erwähnen, so wie die sammlung von upanišads (Röer Râjendralâlamitra) in der Bibliotheca Indica.

Uebersetzungen ausz dem Ṛgveda (seine übersetzung der Vâjas. S. hat Prof. Weber leider nicht publiciert) bliben aber im ganzen selten.

Zu dem bedeutendsten davon gehört, was Prof. Kuhn in seinen mythologischen arbeiten eingestreut hat. Prof. Benfey's übersetzung (im 'Orient und Occident') reicht leider nur wenig über die erste hälfte des ersten maṇḍala's hinaus. Zalreiche hymnen so wie längere und kürzere stellen der vedischen litteratur überhaupt findet man in Mr. Muir's Original Samskrit Texts übersetzt. Dise übersetzungen verraten durchgehnds eine meisterhand. Max Müller hat verschiedenes, so unter anderm die leichenbestattungsmantra (1859 Ztschr. der D. Morg. G.), Haas (und Weber) die hochzeitssprüche, Kuhn zaubersprüche, Ztschr. f. sprachv. XIII. übersetzt. Es musz dem commentar vorbehalten bleiben, das einzelne aufzufüren. Als populäre darstellung verdient hier endlich Mrs. Mannings Ancient and Mediaeval India 1869 London ehrenvolle erwähnung.

Kurz vor dem erscheinen unseres ersten bandes erschin eine gröszere sammlung von Ṛgvedaübersetzungen 'Sibenzig Lieder des Ṛgveda' übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi; mit beiträgen von R. Roth. Tübingen 1875. Es ist gewis nicht ungegründet (die vorrede läszt darüber keinen zweifel bestehn), wenn man dise sammlung gewissermaszen als programm betrachtet einerseits wie Prof. Roth die vedische poesie aufgefaszt, andererseits wie er sie wiedergegeben haben will. Auf ersteres wollen wir hier nicht eingehn; über den zweiten punkt wollen wir und können wir uns umsomer auszsprechen, als er übereinstimmungen mit der praxis anderer übersetzer, z. b. Grassmanns, Max Müllers bietet; und wenn man zugeben kann, dasz in beschränkterem umfange das 'wie' der übersetzung, die form, nicht von ser wesentlichem gewichte ist, dasz man am ende einen vedischen hymnus auch im elegischen versmasze geben könnte, oder wie Muir in der form des gereimten liedes, so ändert sich doch die sachlage ser, sobald man den gedanken einer gesammtübersetzung ins auge faszt, und genötigt ist ein gewand zu suchen, das für ser disparates wenigstens annähernd entsprechen will. Wir missbilligen also zunächst die zerfällung der zweiversigen strophe in vier zeilen, weil sie den metrischen eindruck höchst wesentlich modificiert. Ebensowenig kann der iambus als (nahezu) allein berechtigter und angemeszener ersatz für die sämmtlichen vedischen metra gelten, nur für anuštup und gâyatrî ist er zuläszig. Man kann sich schwerlich zwei ungleichartigere formen denken als trištup jagatî und der deutsche iambus, unendliche mannichfaltigkeit, imposante massenhaftigkeit der form auf der einen, ertötende eintönigkeit, auszdruckslose magerkeit auf der andern seite. Bedenkt man auszerdem, dasz ser viles von aller poesie bar ist, so wird man begreifen, dasz die obligate poetisch sein sollende (aber nur an Gellertischen fabelstil er-

innernde) form oft nur den eindruck einer zwecklosen zwangsjacke macht, die nur hindert, den simpeln inhalt eben so simpel widerzugeben. Letzteres trift allerdings die 'Sibenzig lieder' natürlicher weise nicht; dise sind sorgfältig ausgesucht, wol aber ersteres. Unsere auf antiker grundlage zusammengestoppelte metrik bietet kein analogon für die vedischen metra, disen stünde die altdeutsche metrik ungleich näher. Wir glauben daher, dasz wofern man nicht eigens metra componieren will, welche uns den eindruck von solchen machen (etwa logaödische masze, katalectische dipodien) man sich mit einer rhythmisch cadencierten prosa am besten begnügen wird.

Grassmann's übersetzung leidet auszerdem noch an dem unzeitgemäszen bestreben nicht nur hohe kritik zu treiben, sondern das resultat diser kritik an die stelle der überlieferung zu setzen. Dasz die grundsätze, nach denen dise kritik betriben erscheint, oft willkürlich und doctrinär, auf ser mangelhafter beurtheilung des tatsächlichen beruhn, haben wir in disem bande merfach nachgewiesen, und bleibt natürlich die gröszre zal der wichtigern fälle dem commentar vorbehalten. Dasz die sprachlichen grundsätze dieselben sind, wie diejenigen, die durch unvernünftigen, zu den anschauungen einer historischen sprachwiszenschaft in schreiendem widerspruch stehnden doctrinärismus sein lexikon des Ṛgveda entstellen, versteht sich von selbst. Eine übersetzung, die gewissen dingen um jeden preis ausz dem wege geht, und als maszstab eine summe vorgefaszter meinungen aufstellt, die um jeden preis gerettet werden müszen, kann nicht als unverfälschtes abbild des originals angesehn werden. Darüber noch einiges später.

Eine orientierende einleitung zu dem Ṛgveda würde eine vil einfachere aufgabe sein, wenn derselbe wie quantitativ so auch qualitativ ein geschloszenes ganzes wäre. Dasz dises nicht der fall, wird jeder mit diesem denkmale halbwegs vertraute leicht zugestehn. Wir wollen weniger gewicht darauf legen, dasz mit rücksicht darauf, dasz der Ṛgveda der veda des hotar ist, man nur auf çrâutahandlungen bezügliche stücke in demselben erwarten würde. Aber wir finden sogar ein stück, das offenbar einem çâstra angehört hat X. 109. Wir finden abschnitte, die sich auf smârttahandlungen beziehen, eine anzal zaubersprüche; dann wider abschnitte metaphysischen, mystischen, reflectierenden inhalts, die an upanišad erinnern; endlich einzelnes, das weltlicher dichtung angehört, und nur dem zufalle oder dem missverständnisse seine aufname in den Ṛgveda verdankt, wie die Kuntâpalieder in den Atharva.

Die hauptmasse allerdings der sûkta hat den preis der götter, das gebet, zum zwecke. Aber keine von allen disen gattungen, selbst die

letzte nicht, die doch dem Ṛgveda seinen charakter gibt, ist durch das, was derselbe davon bietet, erschöpft. Der Atharvaveda enthält eine zimliche zal der letztgenannten art, Yajuḥ und Sâma laszen uns gleichfalls mit bestimmtheit die existenz von hymnen erkennen, von denen sie uns leider nur fragmente überliefern.

Auch von den upanišadartigen stücken finden wir einiges im Yajur, vil mer im Atharvaveda, abgesehn von dem, was derselbe mit dem Ṛgveda gemein hat. Was zaubersprüche, sprüche für häusliche gebräuche betrift, so ist, was der Ṛgveda bietet, nur eben eine wenig sorgfältige auszwal ausz der gesammtmasse, von der der Atharvaveda weit mer bietet. Die Kašmirsche recension desselben verspricht übrigens keine geringe vermerung des mantramaterials, wie disz Prof. R. Roth mitgetheilt hat (in der festschrift der Kön. Würt. Eberhard-Karls-Universität Tübingen zum geburtsfest des Königs 1875).

Ganz besonders interessant ist aber das verirrte çâstrastück X. 109. weil es offenbar ein bruchstück eines selbständigen werkes ist, von dem der Ath. V. uns weit mer überliefert hat. Es sind disz die stücke V. 17. 18. 19. XII. 4. Nârada und Bṛhaspati (identisch?) werden in disen stücken angeredet, villeicht war die fiction, dasz sie das von den göttern mitgeteilte den menschen verkünden sollten. Das stück des Ṛgveda wird übrigens der Juhû Brahmajâyâ zugeschriben, Nârada wird (one grund) als verfaszer von Ṛgv. VIII. 13. IX. 104. 105. genannt.

Nicht anders verhält es sich z. b. mit den heirats- und leichenbestattungssprüchen. Dasz ein zusammenhang hier zwischen dem beiderseitigen materiale bestand, ergibt sich darausz, dasz X. 18. einem Samkasuka Yâmâyana zugeschriben wird. Das wort samkasuka komt im ganzen Ṛgveda nicht vor, wol aber ist es name des totenfeuers im Atharvaveda. Die herübername in den Ṛgveda musz also zu einer zeit geschehn sein, wo die mantramasse noch ungetrennt war.

Die pâvamânî's dagegen scheinen im Ṛgveda zimlich vollständig gesammelt; ein beweis, dasz dises genus alt ist, und in späterer zeit nicht mehr cultiviert wurde.

Dasz also die Ṛgvedasammlung weder einen einheitlichen charakter besitzt, noch die gesammte vedendichtung vereinigt, oder überhaupt streng planmäszig geordnet ist, ist klar, so wie dasz damit auch die anname einer unabhängigkeit derselben (wie sie uns in seiner totalität vorligt) verwert ist. Im strengsten sinne gilt disz allerdings vom X. m., welches ganz offenbar durch ergänzungen und zutaten zu dem umfang aufgebauscht worden ist, der, was die zal der sûkta betrift, durch das I. m. bestimmt worden ist. Trotzdem sind auch fast alle übrigen maṇḍala durch spätere zusätze vermert; so wol der gröszte

teil der âprîsûkta und der stücke, die sich auf die heiligen cärimonien direct beziehn: I. 187. 191. II. 42, 43. (?) (erinnert an ähnliche citate im Ath.) IV. 57. V. 78. VII. 50. 55. VIII. 80. IX. 113. — I. 13. 28. 142. 188. 162. 163. (164.) II. 3. III. 4. 8. 29. V. 5. VII. 2. IX. 5. — Aehnliches mag auch von andern sûkta's gelten, die teilweise von hohem alter I. 105. 161. 179. IV. 18. 42. VII. 103. VIII. 75. IX. 112. Das zehnte buch liefert nun zu all disem eine unverhältnismäszige zal von analogien, wärend das VI. davon auffallend frei ist.

Das IX. m., offenbar ursprünglich eine selbständige sammlung, zeigt wenige dichterangaben, aber villeicht genügen dieselben, mit einiger warscheinlichkeit die gesammtmasse auf gewisse familien zurück zu füren. Wenn es unzweifelhaft ist, dasz 43. von Medhyâtithi herrürt, und der stil bei der frage nach dem auctor eine rolle spilen darf, so läszt sich nichts einwenden gegen zuweisung sämmtlicher von 1. an an seine schule.

Mit 61. beginnt die reihe langer gâyatrî-hymnen, parteiname für Divodâsa, gegen Turvaça Yadu, und 62. 65. erwähnung Jamadagni's, der mit den Viçvamitra's auf Sudâs' seite gegen Turvaça stund. All disz stimmt ser gut zusammen, so dasz man bei der gleichförmigkeit des stiles alles bisz 68. Jamadagni zusprechen könnte. Ob 74. wirklich Kakšîvân angehört, ist freilich nicht ganz sicher. Da 86. die jagatîsûkta mit dem schlusz der Gṛtsamada schlieszen, so könnte möglicher weise die ganze reihe denselben gehören, so wie die sûkta bisz 90 den Vasišṭha.

Als das IX. m. in die Ṛgvedasammlung aufgenomen worden, war man bestrebt, allen bedeutenden ṛši's und ṛšifamilien ein anrecht an den pâvamânî's zu verleihen; und da seit der sammlung die erinnerung an die wirklichen verfaszer sich vielfach verwischt haben mochte, so verteilte man, was herrenlos schien, berücksichtigte jedoch die vorhandenen andeutungen. Für uns sind dise tatsächlichen angaben im ganzen natürlich von werte; höhern wert aber haben die falschen der übrigen maṇḍ., wo wir sie auf die sûkta des IX. übertragen finden. So finden wir die gewis falschen angaben Madhuchandâḥ und Çunaḥçepa auf sûkta des IX. m. übertragen; 'übertragen' weil der anlasz zu dem irrtum im I. m. vorligt. So Trita ausz den X. u. I. (u. Dvita IX. 103.), Bindu ausz dem VIII. und Nṛmedha; Uçanaḥ Rebha; Avatsâra Prabhûvasu ausz V. Ṛšabha Vâiçv. ausz m. III. Merkwürdig ist Ayâsya, welches für X. 67. 68. richtig sein kann, wärend es IX. 44, 1. adjectiv ist. Noch merkwürdiger ist das verhältnis zum X. m. Von den dichternamen desselben komen fünf im IX. m. vor, von disen haben Ayâsya Âṅgirasa, Mṛḍîka Vâsišṭha, Reṇu Vâiçvâmitra im X. m. eine

gewisse berechtigung, wenn auch die namen Mṛḍîka Reṇu unbeweisbar sind. Im IX. m. jedoch sind sie unbeweisbar und offenbar wie die andern Pratardana Kâçirâja, Vatsaprî Bhâlandana einfach übertragen. Der fall von Pratardana ist übrigens eigentümlich; warscheinlich beruht die angabe auf einer lesart çûro (X. 179, 2.), dann ist das missverständnis erklärlich; dagegen ist IX. 96. offenbar wegen seiner kriegerischen färbung dem Pratardana zugeschriben, und sieht die angabe vil secundärer ausz, als umgekert, oder einfacher, man suchte nach einer persönlichkeit, der man den so martialisch beginnenden hymnus zuweisen könnte, und fand begreiflicher weise keinen passendern als Pratardana; umgekert wäre, nicht abzusehn, warum auf die strophe 2. gerade diser dichtername wäre angewandt worden.

Hierausz ergibt sich mit sicherheit, dasz auch das X. m. bereits seine verfaszernamen hatte, und das IX. m. später in den Ṛgveda eingerückt wurde. Es ist ebenso klar, dasz das IX. m. oder das betrefende material an pâvamânî's v o r seiner einreihung in den Ṛgveda dergleichen angaben, traditionen von dichternamen nicht besitzen konnte.

Es ist aber gewis, dasz das X. m. in einem ähnlichen, wenn auch minder auszgesprochenen abhängigkeitsverhältnis zu den m. I. VIII. steht. Die autorschaft eines Kṛšṇa ist für VIII. 74. sicher, für X. 42.—44. ist sie völlig zweifelhaft. Ebenso ist Gaurivìti verf. v. V. 29. dag. X. 73. gehört den Priyamedha's an, und wenn selbst die schluszstrophe zugesetzt wäre, so felte doch der angabe der anukr. alle beweiskraft. Pâyu Bhâradvâja ist wol ältere angabe bei VI. 75. als bei X. 87. Trita ist wenigstens I. 105, (9.) genannt, nicht so X. 1.—7. (freilich 8, 7.) So auch die verteilung von X. 137. Auffallend ist V. 24. und X. 57.—60. (Bandhu Viprabandhu Çrutab. Sub. Gâupâyanâḥ); Subandhu X. 59. ist gewis eigenname, aber damit sind nicht auch die andern selbstverständlich. Die legende kann sich ausz X. gebildet haben, wärend die ursprünglichkeit der angabe schwer auf seite von V. 24. gedacht werden kann. Vgl. Prof. Max Müller Roy. As. Soc. of Gr. Br. and Irel. Dec. 1866 The hymns of the Gâupâyana's.

Betrachten wir das VIII. m., so finden wir eine auf den ersten anblick befremdende vermischung von Kâṇva und Âṅgirasa sûkta (abgesehn von einigen andern weniger bedeutenden beimischungen). Aber auch im I. m. finden wir dieselbe vermischung. Disz ist schwerlich zufall. Es deutet disz wol auf eine enge cultusverbindung zwischen beiden familien, die später von anordnern der pravara zu einer familienzusammengehörigkeit fälschlich erweitert worden ist. Aehnliches mag zwischen Viçvâmitra's und Jamadagni's bestanden haben; ebenso Kaṇva Praskaṇva Priyamedha Medhyâtithi Sobhari Vṛšan Vâršṭihavya Vṛša-

gaṇâḥ; denn warscheinlich wurden zunächst die lieder derjenigen priesterfamilien in ein ganzes vereinigt, die sich gegenseitig in den culthandlungen unterstützten und deren religiöse und liturgische anschauungen sich in dem hiezu nötigen einklange befanden. Hiebei muste es im laufe der zeit geschehn, dasz die lieder, die der bezeichnung eines dichters ermangelten, auf rechnung derer gesetzt wurden, die in derselben sammlung sich nannten. In späterer zeit dagegen scheint man solche sammlungen zuweilen wider zerriszen zu haben; so hat man I. 65.—73. herauszgeriszen und, wie es scheint, ohne grund Parâçara zugeschriben, da die Gotama mit P. in keinem freundschaftlichen verhältnisse konnten gestanden haben.

Doch sind I. 140.—190. getrennt belaszen, die erste hälfte hat Agni- die zweite Indrahymnen; man stellte sie villeicht zusammen um sie gegenseitig sich ergänzen zu laszen, die differenz war aber zu klar gegeben durch die consequente bezeichnung der Agastyaabschnitte, als dasz es jemandem hätte einfallen können, beide reihen einem dichter zuzuschreiben.

Dasz die änderungen, wo wir offenbar falsche angaben haben, z. b. Çunaḥçepa, bewuszte falsche angaben sind, kann nicht zweifelhaft sein; im höchsten grade unwarscheinlich ist es, dasz man von den tatsächlichen angaben in den hymnen unabhängige traditionelle beseszen hätte, denn den meisten angaben, die nicht ausz den texten belegbar sind, klebt ein makel an. Auszerdem wie wäre es möglich, dasz man für die verfaszer von vorzüglichen hymnen und hymnensammlungen meist nur höchst unwarscheinliche und innerlich wertlose angaben hat? Hätte es überhaupt traditionelle angaben über verfaszer gegeben, so müszten sich dise doch gerade bei den bemerkenswertesten geistesproducten erhalten haben.

Aehnliche vorgänge, wie die eben beschriebenen, sind bei bloszer mündlicher tradition undenkbar, sie sind nur denkbar, wenn die erhaltung und fortpflanzung unabhängig von dem einzelnen war, in dem sonst der verfaszer mit dem fortpflanzer verschmolz. Der grund, warum wir von so vilen einzelnen hymnen, wie merkwürdig und treflich sie sein mögen, nicht mer den richtigen verfaszernamen besitzen, ligt eben darin, dasz wo der name nicht auszdrücklich im sûkta überliefert war, der jeweilige überlieferer zugleich den verfaszer vertrat, und gewissermaszen in contumaciam verdrängte. Sehen wir nun, dasz disz aufhört, dasz man nach verfaszern in andern denkmälern nachsucht, so hat das oben bezeichnete verhältnis aufgehört, der überlieferer ist nicht mer zugleich der vertreter des verfaszers. Es musz also neben der mündlichen überlieferung noch eine andere gegeben haben, ja dise musz

maszgebend gewesen sein. Es zeigt sich nun, dasz die benützten namen teils richtig waren, teils selber schon falsch; der process war ein doppelter; man verteilte sûkta, deren zugehörigkeit bekannt war, ohne auctorität dafür an einzelne individuen, die zum teil gewis existiert haben, z. b. die Viçvâmitra sûkta an Utkîla Kata Ṛšabha Gâthin; die namen sind richtig, aber die beziehung zu den sûkta unerwiesen. Teils waren sie ganz falsch, wie Budha Avasyu Pâyu Trita etc. Disz war die erste stufe einerseits von der fortpflanzung der sûkta, deren herkomen verbürgt war, andererseits solcher, die nur eigentum des jeweiligen fortpflanzers waren. Dasz man solch letzten fixe verfaszernamen gab, konnte gleichfalls nur folge schriftlicher aufzeichnung sein. Durch dise mochte der unterschied beider arten sûkta fülbar geworden sein.

Die zweite stufe nun zeigt uns die einverleibung des X. und dann des IX. m. die entlenungen namentlich des letztern setzen unsere anukramaṇikâ von m. I.—VIII. X. vorausz. Kein dichter, der blosz als verfaszer von pâvamâni's genannt wird, hat die mindeste warscheinlichkeit für sich. Die stufe zeigt uns, dasz ware und falsche namen entlent wurden, letztere konnten (z. b. Çunaḥçepa) nicht der mündlichen tradition entnomen worden sein, da in dise derlei sich nicht einschleichen konnte, sie hatte kein bedürfnis darnach. Wir betrachten sie als das product schriftlicher aufzeichnung. Vgl. in diser beziehung die ser zu beherzigenden worte von Prof. Roth in der oben angefürten abhandlung über die Kašmirsche redaction des Ath. V. pg. 10. u. s. XXIV. zus. z. s. 107.

Wir können uns also der anschauung nicht verschlieszen, dasz die schrift in der geschichte des Veda eine viel gröszere rolle spilt, als man bisher anzunehmen geneigt war. Hierin bestärken uns auch die alten textfeler, die mit höchster warscheinlichkeit einer ursprünglichen, schriftlichen redaction zur last fallen. Der gedanke, dasz die heiligen texte nur mündlich sollen überliefert werden, dasz die schrift sie entweiht, ist dem ganzen asiatischen altertum fremd, das in der schrift vilmer selber etwas mystisches, zauberkräftiges, heiliges erblickt. Mit den Druiden und ihren 20,000 versen richtet man dagegen nichts ausz. Fragt man aber, woher kann bei den Brâhmanen die zurücksetzung der schrift, die wir entschieden bemerken, erklärt werden, so scheint es, dasz nur die Buddhisten dafür verantwortlich gemacht werden können. Lange bekanntlich besaszen dise keine schriftlichen denkmäler ihrer lere, gerade wie die Christen lange keine evangelien besaszen, wärend die Juden auszer den schriften des alten bundes bereits eine jüngere religiöse litteratur hatten. In den ersten kämpfen werden die Buddhisten schwerlich disz als eine mangelhafte seite zugestanden haben, sondern

es geradezu als vorzug hingestellt haben, dasz ihre lere nur in den geistern, in den herzen der gemeinde aufbewart war. Auszerdem besasz ja der brâhmanismus nichts dem buddhistischen sangha vergleichliches. Wir wiszen, dasz die Brâhmanen manchen satz der Buddhisten in ihre leren aufnemen muszten, um dieselben mit grӧszerem vorteile bekämpfen zu können, wobei sie sich wenig kümmerten, ob sie dadurch nicht mit sich selbst in widerspruch gerieten, und schlüszlich den nicht-brâhmanischen ursprung diser sätze ganz vergaszen. Es beweist disz, dasz die Buddhisten lange zeit in disen kämpfen das übergewicht hatten. Philosopheme, die sie zu unterstützung der neuen theorie über den veda, seine vorweltlichkeit etc. verwenden konnten, bot den Brâhmanen der veda selber genug. Dasz übrigens der veda schriftlich fortgepflanzt wurde, ist ja evident; die theorie wurde jedoch in der lersprache streng durchgefürt.

Wir glauben daran festhalten zu müszen, dasz die entwicklung von den ältesten zeiten bis zum buddhismus eine ungemein stätige und äusserst organische war; daher komt es, dasz wir so oft im ältern die deutlichen keime des spätern, dasz wir im spätern noch häufiger wesentlich uralte anschauungen finden können. Das bild, das wir uns von dem entwicklungsgange machen, kann daher nur ein verschwommenes sein, weil es keine punkte gab, wo derselbe rascher sich abwickelte, und gegensätze scharf gegen einander hervortreten. Die fortwärende tradirung der alten materien brachte zwar neues hervor, aber die scheidung desselben als solchen, das zur geltung gelangen vollzog sich höchst allmählich. Man kann gewiss das, was man vedisches ja eigentlich richtiger exclusiv vedisches zeitalter nennt, bis zum auftreten des buddhismus datieren. Von da an gibt es wol noch eine vedische litteratur, aber das vedische zeitalter ist zu ende.

Der leser unserer einleitung wird finden, dasz wir an mer als einer stelle unsere übersetzung zu corrigieren bemüht waren; wir können leider niemandem sonst in diser beziehung unsern dank auszsprechen. Dise abneigung sich mit mir zu beschäftigen (auszer wenn man mir en passant einen feler glaubt aufweisen zu können, wobei man übrigens unbegreifliches malheur hat) ist höchst charakteristisch für die tiefe antipathie, die wir uns durch unsere wolbegründete opposition gegen die recipierten sprachwiszenschaftlichen ansichten zugezogen haben, die wir übrigens in irgend welcher weise abzuschwächen oder zu versöhnen nicht die mindeste lust fülen. Die praxis uns gegenüber ist die, dasz nichts, was wir aufstellen, richtig sein soll, mag es nun auf sprachwiszenschaftliche fragen beziehung haben, oder nicht. Und läszt sich etwas vor der hand füglich nicht angreifen, keine erfindung still-

schweigend an die stelle setzen, so soll es ignoriert werden, damit künftigen forschern, die vielleicht die nötige courage besitzen würden, ihre aufgabe, auch an derartigem sich zu versuchen, nicht unnötig erschwert werde; denn das richtige hat allen wert in den augen meiner gegner verloren, ja es gilt für gefärlich, sobald es von mir herrürt.

Allerdings gibt es noch hie und da gelerte, die auf der höhe diser aufgabe nicht stehn, aber die zal derjenigen ist eine minimale, die es riskieren durch offene anerkennung meiner leistungen dem allgemeinen übelwollen sich auszusetzen, im allgemeinen wird selbst das törichteste, was gegen mich vorgebracht wird, beszer aufgenomen, weil es, wenn auch nicht von scharfsinn und kritik, so doch von guter gesinnung zeugt. Mich widerlegen ist daher eine ser leichte, von allgemeiner sympathie getragene arbeit. Der einzige, der sich wirklich mühe gegeben hat, ist Delbrück, und es ist zu bedauern, dasz er, statt mich zu berichtigen, vorgezogen hat mich zu widerlegen. Ersteres hätte er zu meinem wie zum frommen der wiszenschaft tun können, denn ich habe kein interesse an meinen irrtümern; wenn er aber letzteres wollte, so muszte er auf die grundlegenden sätze, die schon durch den gang meiner untersuchungen gegeben waren, vor allem andern eingehn. Dennoch ist er von all meinen gegnern derjenige, der noch gewisse rücksichten hat walten laszen, und der einzige, mit dem die möglichkeit einer discussion nicht auszgeschloszen wäre. So vil kann ich wol sagen, dasz seit 1870 kaum eine sprachwiszenschaftliche schrift erschienen ist, die nicht direct oder indirect auf mich bezug genomen hätte, und dasz seither auf dem gebiete der nominalflexion wenigstens (von der verbalflexion ist es weit stiller) nicht drei punkte übrig gebliben sind, in deren beurteilung einstimmigkeit herscht.

Und wie vile von den neuen erklärungen gibt es wol, denen man es nicht von weitem ansieht, dasz sie nur gemacht sind, um den meinigen auszzuweichen? Immer ist es die alte methode, die stamm und suffix als von allem anfange verschieden betrachtet, welche die doctrinäre unhistorische scheidung von a i u und consonantischen stämmen festhält, wiewol ganze sprachfamilien sich derselben widersetzen. Immer sind es vorgefaszte ansichten, nicht die tatsachen, welche die grundlage zur beurteilung hergeben. Der untersuchung diser ansichten, deren stichhaltigkeit zu prüfen vor mir niemandem eingefallen war, widerstrebt man unbedingt; darausz, dasz man nie daran gedacht hat, hier den grund der schwirigkeit des wenig zufriedenstellenden resultates zu suchen, soll offenbar hervorgehn, dasz das ungeprüfte richtig ist. Dann aber müszte wenigstens die e v i d e n z festgestellt sein; dise evidenz existiert aber nicht, es ist leicht disz zu zeigen, dagegen wird wol jeder, der weisz,

was methode heiszt, zugeben, dasz man die grundlagen der untersuchung nicht ungeprüft hinnemen darf. Das ist es aber, was der berichterstatter in The Nation 'the faults of his (meiner) method' nennt

Eine kritik, die uns auf schrit und trit ihren zorn hierüber fülen läszt, oft einen zorn, dem nur im interesse guter freunde der freie lauf gelaszen wird, ficht uns ser wenig an; wir verzichten willig auf ein lob, wo es so leicht ist, den wert des tadels auf sein richtiges niveau zu bringen. Wir können aber nicht umhin, proben zu geben von der gegen uns in vollster blüte stehenden polemik, einer polemik, wie sie nur auf einem wiszenschaftlichen gebiet möglich ist, wo alles aus rand und band gegangen, jede objectivität verschwunden ist, und die persönlichen velleitäten entscheidend sind. Wir haben vor zwölf jaren in unserer abhandlung über die a-stämme auf die zusammengehörigkeit von yuvâku und got. igq-ar hingewiesen; betrachten wir nun, wie die gelerten sich dazu verhalten haben. Grassmann citiert dabei Goldschmitt's artikel über yuvâku ztschr. f. sprachvergl. 1873. Denn schon vorher hatte Leo Meyer in seiner gotischen grammatik die form igq-ar für 'dunkel' erklärt.

Von historisch-philosophischem standpunkte ausz wurde der zweifel auszgesprochen, ob ju im gotischen i werden könne; dazu (neben izvis nord. yckar und fries. junc, yckar ausz javankvar und junc sicher nicht ausz inc) gehört vil, nur nicht, sollte man meinen, historie und philosophie. Leskien escamotiert scharfsinnig die ganze frage, indem er als grundform ink (wie unk-ar) aufstellt; dasz er damit auf zend. yavâkem komt, schadet nichts. Herr Goldschmitt endlich erklärt der staunenden welt, ihm scheine, die form yuvâku sei noch nicht richtig erklärt, und weist auf das überwältigende, von niemandem sonst erkannte factum hin, dasz yuvâku undecliniert vorkome; undeclinierte formen felen ja bekanntlich auf pronominalem gebiete (vgl. aham tvam mat mama tvat tava yušme asme yušmâkam asmâkam vayam yûyam va nas nâu vâm ἐμέ etc.) so gänzlich, dasz dise entdeckung epochemachend sein und die erklärung ganz besonders beeinfluszen musz! So wird denn yuvâku ausz yuvâkam erklärt, auf was hin? auf eine behauptung, die Prof. Kuhn einmal aufgestellt hat, auszlautendes *am* könne zu *u* werden, eine behauptung, die weder bewiesen noch beweisbar. Inlautendes am vor labialen kann zu um werden und sein m verlieren, so ubhâu ausz umbhâu ambhâu ambô, oder ambh umbh unabh ubh 'drücken'. Und was finden wir auszer diesem nicht für höchst problematische zusammenstellungen in dem betreffenden artikel Kuhns, die disen wechsel beweisen sollen? So soll dru auf dram, gu auf gam zurückgehn! wenn, wie allerdings ser warscheinlich,

hier eine derivation vorligt, so ist es gam, das von gu (vgl: *βαίνειν* venire quiman) dram das von dru abzuleiten ist. So soll anu ausz anam *ἀνά* abgeleitet werden, aber wir finden die Ssk. praep. im griech. *ἀνύειν ᾽ᾱν(Ϝ)εσθαι.* Vollends *ἄν* mit vedisch u (allerd. pada û◉) ist ein übler einfall, da *ἄν* nur ein verkürztes *ἐάν* sein kann, welch letzteres doch Prof. Kuhn sicherlich nicht wider ausz *εἰ ἄν* erklären wird! Dasz perf. 3. plur. act. us nicht von ant herstammt, sondern eine verkürzte participform ist, wird wol als auszgemacht gelten dürfen; dasz uta nichts ist als u-tat, glauben wir niemandem erst beweisen zu müszen, denn die verwandtschaft beider auszdrücke geht ausz der ganz analogen anwendung mit sicherheit hervor. Was aber u auch sein mag, zur erklärung des u in yuvâku wird es schwerlich irgend etwas beitragen können. Und wenn auszlautend *am* zu *u* werden kann, was nicht beweisbar, warum ignoriert man Ascoli's glänzend gefürten beweis von dem zusammenhang von auszlautendem âm â âu, so dasz man jetzt noch zu lesen bekömt âu loc. si. der *i u* stämme sei entstanden ausz a y a v a und a v a v a? Einfach deshalb, weil derartige erklärungen von dem landläufigen erklärungston in zu unangenemer weise abstechen.

Was aber yuvâku betrift, so versteht sich von selber, dasz selbst wenn (doch nur als ser ausznamsweise vorkomend) die verwandlung *am* in *u* zugegeben werden könnte, dieselbe hier durch das vorhandensein der form igq-, wo u (inku) nicht ausz am entstanden sein kann auszgeschloszen ist. Denn wofern man nicht in sinnlosester weise die eigentümlichste vorauszsetzung der sprachwiszenschaft verhönen will, dasz wo äuszerliche ähnlichkeit, wirkliche lautliche coincidenz vorhanden, die präsumption für identität des ursprungs für innern zusammenhang ist, musz man schlieszen: obwol auszlautend *am* in *u* übergehn k a n n (nicht m u s z, und sogar nur s e r s e l t e n übergehen würde), so wird abgesehn davon, dasz diser übergang doch nur eine entfernte möglichkeit, die anname für disen fall auszgeschloszen, da wir im got. inku einen solchen übergang anzunemen keine berechtigung haben. Denn es ist klar, dasz, wenn man anders verfaren würde, jede auch die offenbarste verwandtschaft der form die beute willkürlichster sophisterei werden könnte; immer liesze sich etwas zufälliges herbeiziehen, das dem momente, auf dem eben die verwandtschaft beruht, eine andere bedeutung unterlegen könnte. Da ink-ar doch mit baktr. yavâkem zusammenhängen müszte, so käme es darauf hinausz, dasz u in yuvâku, durch eine unbegründete vermutung, die selbst zugegeben kein notwendiges lautgesetz wäre, erklärt würde, und u in inku, das mit yuvâku durch baktr. yavâk-em doch zusammenhängt, gar nichts wäre, oder doch ignoriert werden müszte. Um das ekelerregende bild

zu vervollständigen, bemerken wir, dasz keiner der genannten gelerten meine erklärung auch nur mit einem worte erwähnt hat. Dasz auch hier die tendenz der modernen sprachvergleichung, verwandtes auszeinander zu reiszen, sich geltend macht, ist vollkomen evident.

Man sollte glauben, dasz dergleichen ein affront gegen das gelerte publicum wäre; unzweifelhaft — wenn das gelerte publicum nicht just darnach wäre. Auf keinem andern wiszenschaftlichen gebiete würde etwas ähnliches gewagt werden können. Nicht nur würde ein solches wagnis von den auctoritäten, den natürlichen wächtern darüber, dasz der wiszenschaftliche anstand gewart werde, und nicht unter persönlicher rancune parteilichkeit oder woldienerei leide, gebürend zurückgewiesen werden, sondern der urheber eines solchen würde sich vor dem gesammten publicum unmöglich gemacht haben. Hier ist genau das entgegengesetzte der fall.

Oder nemen wir einen andern fall. In unserer schrift 'der infinitiv im Veda' haben wir vile formen, die biszher zu verbalw. çî gezogen wurden, auf verbalw. aç zurück gefürt, Grassmann aber verharrte bei der frühern auffaszung; stolz liesz es ihm unerträglich, oder woldienerei nicht rätlich erscheinen mich zu nennen. Derselbe stolz hinderte ihn nicht sein buch mit etwas, was er als falsch erkennen muszte, zu entstellen; er wuszte, dasz dergleichen zu seinen gunsten auszgelegt werden würde. Dasz Grassmann keine tiefen gründe hatte, als er das unrichtige beibehielt, zeigte sich darin, dasz er auf Delbrücks tadel ohne weiters umkerte; er braucht mich nicht zu nennen, sondern nur auf Delbrück zu verweisen.

Um meine erklärung von aram verwerfen zu können scheute Gr. sich nicht die bedeutung 'bereit' ganz fallen zu laszen, und z. b. die sonne als passend zum sehn zu bezeichnen, obwol er bei 'aramgama' doch nicht umhin konnte, zu derselben zurückzukeren. Disz wurde von Jolly getadelt. Dergleichen kann unbedeutend erscheinen, es ist aber ein beweis, dasz man sich nicht darauf beschränkt, das zu bekämpfen, was den recipierten sprachwiszenschaftlichen anschauungen zuwider ist, dasz nach den zeugnissen meiner gegner selbst man richtiges mit bewustsein ausz bloszer rancune verwirft, es ist endlich wichtig um zu wiszen, warum speciell Grassmann das 'idol der sprachvergleicher' geworden ist. Dise willkürstreiche, die vor einem strengwiszenschaftlichen publicum völlig discreditieren müszten, die sind es eben, die Grassmann zu der risigen sympathie verholfen haben, deren er genieszt, und Prof. Weber's worte sind in diser beziehung ein nicht misszuverstehnder wink mit dem zaunpfale. Hieher zält auch die erklärung von ahraya als 'unverschämt' [dann 'reichlich' (!)], was vorzüglich bei stellen

X. 93, 9. VIII. 49, 16. IV. 4, 14. IX. 54, 1. I. 62, 10. ungemein passend ist. Imaginäre bedeutungsübergänge statuieren ist freilich leicht.

Es versteht sich, dasz in fällen, wo wenn auch nur scheinbar, principien in frage komen, das verfaren kein anderes ist. Von niyutvân ist Ṛgv. I. 135, 1. der voc. si. niyutvate vollkomen sicher; nicht der schatten eines berechtigten verdachtes kann auf die lesart geworfen werden; nur Vâyu heiszt niyutvân, ein suffix vati ist gerade so gut möglich wie ati asi ani uši îci neben den gleichen suffixen ohne i. Nichtsdestoweniger kann herr Gr. dise form nicht zulaszen; er ändert den text und forciert das epitheton auf soma, dem es nie angehört hat. Ob hiebei der cynismus oder die beschränktheit gröszer ist, ist schwer zu entscheiden. Denn wenn Grassmann schon meinte, dasz dergleichen nicht dürfe anerkannt werden, so muszte er sich doch sagen, dasz eine so plumpe mache niemandem imponieren werde, der eine ahnung davon hat, dasz die wiszenschaft mit den tatsachen rechnen, nicht ihnen geradezu widersprechen dürfe, und dasz, wenn die tatsache des ursprünglich vocalischen auszganges der consonantischen stämme der gegenwärtig herschenden sprachwiszenschaftlichen-richtung verderblich ist, dise durch eine absichtliche schlechte erfindung nur vor den vertheidigern einer fable convenue gerettet erscheinen würde, wärend jeder warhaft wiszenschaftliche beurteiler ausz dem ganzen nur eben das implicierte geständnis entnemen würde, dasz hr. Gr. sich eben nicht anders helfen kann, um dem fatalen zugeständnisse ausz dem wege zu gehn. Er dachte aber: erstens wird mir disz niemand übelnemen, denn an dem richtigen, niyutvate als voc. von niyutvati zu nemen hat niemand ein interesse (vilmer das gegenteil ist der fall), und dann gibt es gewis keinen zweiten solchen fall. Im ersten punkte hat er sich nicht geirrt, ist es doch die praxis, durch die er zum idol der sprachvergleicher geworden ist; wol aber im zweiten. Ath. V. X. 1, 21. heiszt es: Indrâgnî asmân rakšatâm yâu prajânâm prajâvatî, letztes wort no du. msc. v. prajâvati. Vgl. unten die zusätze s. XXV. z. s. 164.

Man missverstehe mich nicht; ich beabsichtige nicht die richtigkeit meiner anschauung meiner interpretation durch dise stelle meinen gegnern zu beweisen. Denjenigen, denen man asaparyâit von asaparyît und dises von asaparyat abgeleitet hat, und die um disen preis für gelerte gelten, etwas überhaupt beweisen wollen wäre lächerlich. Nur so vil bemerken wir, dasz in diser richtung noch mancher gelegenheit hat, zum idol der sprachvergleicher zu werden.

Nebenbei machen wir auf die merkwürdige stelle Ath. V. IX. 1, 9. aufmerksam: yâm âpînâm upa sîdanty âpaḥ çakvarâ vṛšabhâ ye svarâjaḥ | te varšanti te varśayanti tadvide kâmam ûrjam âpaḥ. || was be-

deutet denn das masc. âpaḥ des ersten verses? Es ist nicht gunierter nom. pl. von âpi statt âpiaḥ (vgl. nâbhaḥ akšoḥ), wobei offenbar ein wortspil beabsichtigt ist, weshalb wol auch im zweiten verse statt apáḥ âpaḥ. vgl. raçma VI. 67, 1. X. 48, 10. asthâ 64, 13. nâbhâ?

Von allen die meiner übersetzung, unwillig zwar, aufmerksamkeit zugewandt haben, hat allein Dr. Zimmer sich auf besprechung einzelner stellen eingelaszen. Nach den auctoritätsattitüden, in die derselbe mir gegenüber sich wirft, musz er ein groszer gelerter sein. Wir kennen von ihm hauptsächlich eine abhandlung über die a-stämme des germanischen, die gekrönt worden ist. Villeicht werden wir einmal auf dieselbe zurück zu komen die gelegenheit haben.

Jetzt müszen wir wenigstens kurz darlegen, warum wir ausz seinen bemerkungen keinen nutzen haben ziehen können.

So moquirt sich Dr. Z. über meinen stier Tanyatus X. 66, 10. der doch nur Parjanya sein kann, insofern diser ganz gewönlich als stier und als donnerer dargestellt wird. Zum beweise, dasz er die stelle nicht versteht, hat er dieselbe gleich übersetzt. Er tadelt es, dasz ich syûman III. 61, 4. nicht als türband auffasze; aber disz gibt kein bild (ganz abgesehn von dem dann unpassenden ava), weil wenn das türband auszen angebracht gedacht wird, die Ušas dasselbe nicht beseitigen kann, wenn innen, die handlung nicht sichtbar wäre. Was weiter str. 9. betrifft, so kennt Dr. Z. die mystischen vorstellungen der Inder über das opfer nicht oder er ignoriert sie.

Ueber meine bemerkung in der vorrede des ersten bandes, dasz meine übersetzung nicht den zweck habe, eine sprachliche theorie zu beweisen oder zu widerlegen, bemerkt Dr. Z. in höchst charakteristischer weise 'es wäre auch ein sonderbares unternemen, zu dem behufe einzig und allein den Ṛgveda zu übertragen'. Wir aber meinen, wenn der beweis der warheit einer theorie damit gefürt werden könnte, so würde es sich gar wol verlonen zu disem zwecke einzig und allein den Ṛgveda zu übertragen. Doch hätte ich hie und da unter dem drucke meiner anschauungen über sprachliche dinge übersetzt. Was mag wol herr Dr. Z. von einer übersetzung denken, die unter dem drucke sprachwiszenschaftlicher anschauungen niyutvate gegen sinn und überlieferung zum dativ macht?

Ueber den ersten fall, der mir zum vorwurfe gemacht wird, genügt es zu bemerken, dasz Dr. Z. çaryaṇâvân als 'flusz' überhaupt, entgegen, wie wir behaupten, der überlieferung und dem sinne der einzelnen stellen versteht; 'schilfreich' kann wol ein specieller flusz heiszen, ebenso wie etwa steinreich, sandreich, goldreich; aber 'schilfreich' zum appellativum im sinne von 'flusz' zu machen geht offenbar nicht an.

Der zweite fall ist X. 21, 3. wo ich den nom. pl. (man bemerke die unsinnige, gehäszige insinuation) siñcatîr als instr. pl. fem. gefaszt habe. (siñcatîḥ steht natürlich für siñcatyâiḥ, und es wird sich noch manches für die fortdauer der form âiḥ als fem. [wie griech. -αις, lat. is] sagen laszen.) Dr. Z. sieht nun in disen 'gieszenden' frauen, die wie im germanischen altertum den gästen die becher füllten. Ob man von germanischen gebräuchen des 6. jarh. nach Chr. auf indische des 12. vor Chr. schlieszen darf, besonders was die stellung der frauen betrift, kann andern leuten weniger auszgemacht erscheinen. Uns ist nur bekannt, dasz noch heutzutage bei der umgürtung mit der schnur ein gastmal gefeiert wird, wo die frauen der familie die gäste bedienen. Disz erzält Abbé Dubois; inwiefern hierausz für die Vedische zeit sich etwas ergibt, überlaszen wir hrn. Dr. Z. zu entscheiden. Dasz die stelle an und für sich nicht den geringsten anhalt dafür bietet, war der beweggrund (denn die Vealhþeóv des Beówulf ist uns ebenso bekannt gewesen wie anderweitige daten ausz der nordischen dichtung) für uns, disen gedanken, der sich vorübergehend auch uns aufdrängte, abzuweisen, durchausz nicht in erster linie der druck unserer sprachwiszenschaftlichen ansichten. Uebrigens ist noch zu bemerken, dasz wir juhû nur in liturgischem gebrauche finden, dasz bei den Deutschen die bewirtung durch frauenhände eben eine auszzeichnung war, und kellnerinnendienste zu leisten nicht die regelmäszige beschäftigung hochgeborner jungfrauen war (habituelle beschäftigung müszte man aber in der vedischen stelle finden), und dasz das blosze siñcatîḥ in dem vermeintlichen sinne nicht auszgereicht haben würde. Die andere stelle VI. 67, 7. wo Dr. Z. dasselbe vermutet, übersetzt er falsch (zunächst nach der falschen lesart viçvajinvâ st. viçvajinvâḥ no. pl.); es sind die waszer gemeint, die ja dadurch, dasz sie vi payo bharante 'viçvajinvâḥ' sind. Wir haben dem texte nach voc. übersetzt, aber die ganze stelle nach der ganz unzweifelhaft richtigen veränderung in den nom. Endlich kann avâtâḥ nicht 'untadlig' heiszen. Doch könnte vigram 'den kräftigen' bedeuten, nämlich den soma; wodurch die auch ohne disz evidente beziehung auf die zum soma nötigen waszer nur um so klarer und überzeugender wird.

Aber sehn wir, wie wir von jemand ganz andern, von Professor Aufrecht kritisiert werden; I. 84, 16. soll ich nicht verstanden haben, und mit 'die priester' die frage 'wer etc.' beantwortet haben. Darum werde ich Herr Ludwig genannt, was in Prof. Aufrechts augen eine strafe zu sein scheint. Zum glück ist diese unverdiente strafe nur eine leichte, die ich noch dazu in guter gesellschaft abbüsze. Aber verdient habe ich sie nicht. Es war mir allerdings ser schwierig den leser auf-

merksam zu machen, dasz 'die priester' nicht antwort auf wer? sein soll. Da übrigens es offenbar ist, dasz man über die 'gâ ṛtasya', nicht über 'wer' einer aufklärung bedarf, da letzteres sich von selbst beantwortet (obwol wir uns hierin geirrt haben), wenn man weisz, was unter ersterm zu verstehn, so begnügten wir uns, ein 'denn' einzuschieben, was für den aufmerksamen leser in der tat genug ist. Denn fürt man das ganze ausz, so heiszt es: 'wer beschäftigt die rinder [die priester]? der einsichtige, denn wer ihre narung mert wird leben.' oder von wem gilt disz, wem nur kann man es zumuten, dasz er priester beschäftigt? denn es ist ja sein eigener vorteil, also vom verständigen. Dises 'denn' hat eben nur so einen sinn. Herr Aufrecht, wie wir ihn nunmer in gerechter widervergeltung nennen, beantwortet aber seinerseits die frage 'wer' falsch; nicht 'irgend ein gottesfürchtiger' sondern die einsichtigen sind gemeint, die, die ihren eigenen vorteil richtig zu beurteilen wiszen. Also auch wenn ich die frage in Aufrechts sinne beantwortet hätte, konnte ich kein 'denn' einschieben. Vgl. die folgende strophe.

Es bleibt uns noch übrig kurz über unsere von Prof. Weber angegriffene schreibweise des auszlauts der Sanskṛtwörter zu sprechen. Wie wir uns in allen fällen möglichst frei von jeder doctrin halten, so verwerfen wir den gedanken, die einzige überhaupt zuläszige art Sanskṛtwörter im Deutschen zu verwenden sei die anwendung der stammform, teils weil wir von manchen wörtern den stamm nicht bestimmt kennen, teils weil es ja wörter gibt, die mer als einen stamm haben, teils weil wir den wert strenger wiszenschaftlichkeit dort, wo es sich nur um mer oder minder angemeszenes sich abfinden mit schwirigkeiten und unmöglichkeiten handelt, nicht recht einsehen. Denn was vom Sanskṛt gelten würde, müszte auch von andern sprachen gelten; es müszte streng wiszenschaftlich sein zu sagen Di statt Zeus, die Iliad des Homero oder die Anabasi des Xenophont. Praktisch allein angemeszen wäre die verwendung des nominativ sing. Allein leider ist auch disz mit unzukömlichkeiten verbunden, die allerdings nicht sowol in der sache liegen, als vilmer in unserer unfügsamkeit. Der nächste casus nun, der anspruch hat berücksichtigt zu werden, ist der vocativ; diser wider bietet unmöglichkeiten bei i u û stämmen. Hier also wird der stamm verwendung finden können. Durchgängige consequenz halten wir für unpraktisch und für unnötig; aber herscht eine solche consequenz bei griechischen, lateinischen namen? wir sagen Athen, Theben, Klazomenä, Abä; Neapel, nicht aber Tripel, Rom aber nicht Pis Cum u. s. w. Eins aber perhorrescieren wir entschieden, laute am schlusze des wortes zu dulden, die das Samskṛt nicht duldet, also aspirate,

palatale. Nur für s ist wol ausz leicht begreiflichen gründen eine auszname zu gestatten.

Schlüszlich ersuchen wir unsere leser angelegentlich auf die hier gleich folgenden zusätze rücksicht zu nemen.

S. 23. füge hinzu Ind. St. V. 79. 80.

S. 25. Stâubhikam bezeichnet die gestalt des Sâmatextes mit einschiebung der silben und derjenigen gestalt der wörter, wie der text gesungen wird. Weber Ind. Litteraturgesch, 69.

S. 26. Zu den sâmaweisen müszen auch die sogenannten râga gezält werden, zauberweisen, von denen noch in später zeit vil gefabelt wurde; so der feuerrâga, 'der den singenden verbrennt'; der nachtrâga, der nächtliche finsternis, so weit er gehört wird, verbreitet. Auch zu s. 291.

S. 27. Zu yajuḥ sahito mantraḥ: Man darf übrigens nicht glauben, dasz der unterschied zwischen mantra (ṛk) und yajuḥ ein absoluter war; namentlich in älterer zeit mochte manche ṛk auch als yajuḥ angewandt worden sein.

S. 27. Das wort prâiša findet sich noch in purupráiša Ṛgv. I. 145, 3.

S. 33. Sâmayâcârika sieh Max Müller A Hist. of. Anc. Sanskrit Litt. 99. 101. 134. 206.—208.

S. 33. Das prosaisch abgefaszte buch Pâušya des Mahâbhârata (jetzt am besten in Boehtlingks Chrestomathie II. aufl.) ist eine art upanišat und wol eine der ältesten.

S. 76. In einer neuen abhandlung versucht Prof. Benfey der verbalwurzel nabh die bedeutung 'spalten' etc. zu vindicieren. Es wird disz durch die gewis verwandte wurzel (ambh) umḅh unabh ubh (wozu ubhâu ἄμφω abhi ἀμφὶ) unwarscheinlich. Dasz bei nâbhi der gedanke des verbindens zusammenschlieszens (man denke an Aristophanes' rede im Symposion des Platon) zu grunde ligt, ergibt sich ausz der zweiten bedeutung 'nabe des rades' (die verbindung der speichen). Sollte aber es sich so verhalten wie Prof. B. will, so kann nâbhi wider nicht die nabel s c h n u r bezeichnet haben; Ath. V. VII. 18, 1. könnte 'pra nabhasva' einem prorṇušva' ganz wol gleich sein, und wer weisz, was 'unnambhaya' bedeutet hat?

S. 107. z. 9. Der beweis ligt vor in X. 133. das gewis Mândhâtar gehört, diser wurde aber auf 134. verschoben oder beschränkt, damit Sudâs mit einem kriegerischen sûkta bedacht werden konnte; denn es ist die schwache seite der anukr. möglichst vile dichter aufzustellen. So war wol auch die ältere angabe, dasz Trita X. 1.—8. verfaszt habe,

wärend man ihm später das sûkta eben nam, auf das sich die zuweisung ursprünglich gestützt hatte (disz auch zu S. XII. z. 17. v. u.). Der refrain X. 133. ist, wie wir im commentar dartun werden, zu schreiben: nabhantâm anyake same; jyâkâ adhi dhanvasu! unsichtbar sollen bleiben die andern unbedeutenden; (spannt) die senen auf die bogen! letzteres als commando. Nur so läszt der refrain sich mit dem des VIII. m. vereinigen. Der feler beruht auf falscher lesung.

S. 112. vgl. Vâškali neben Vârkali Webers Litt. 36. — S. 113. Upamanyu ist auch im Mahâbharata als verfaszer eines preisliedes an die Açvinâ genannt. Sieh anh. III. — S. 115. Dîrghatamâḥ wird auch im Brâhmaṇa selten genannt; uns steht nur Âit. B. 8, 23. (in einem spätern abschnitt) zu gebote. — S. 132. §. 26. Kaçyapa s. Vâj. S. 3, 62. Ath. V. V. 28, 7. Kaṇva als stammvater Ath. V. VII. 15. — S. 138. Aṅgiras Vâj. S. 11, 16. 28. — S. 144. Jamadagni s. Vâj. S. 3, 62. Ath. V. V. 28, 7. —

S. 145. Ath. V. VII. 73, 1. werden P u r u d a m a's genannt, gewis eine priesterfamilie; es könnte wol kaum ein adjectiv sein, als solches würde es (in wenig schmeichelhafter weise) etwa 'in vilen häusern functionierende bezeichnen. — Vîtahavya Sâmav. II. 3, 1, 22, 3.

Zu S. 164. über slav. ę̨t ist noch zu bemerken, dasz es notwendig ausz i-ant entstanden ist (vgl. chvalętĭ gorętĭ), wie disz îti sowol im Sanskrit als im Litauischen beweist. So dadętĭ ausz dadi-anti, jadętĭ ausz jadi-anti, vĕd-ęti ausz vĕdi-anti vgl. Lit. Hieher lat. -iensis neben Picent-s v. picus; vgl. ganz besonders griech. ἀνδρί-αντ genau die slav. deminutivform, auch got. auson hd. ora gegenüber auri-s ausi-s ausz ausi-on, wie nord. eyra zeigt, also wol auch dadhan etc. ausz dadhi-an. So στεῖνος ausz στενι-ος (stani-hi) εἶδαρ (ἐδι-αρ) πεῖραρ ausz περι-αρ (ἀπειρεσιος) τεῖρας etc. So die deutschen agensstämme ganga cempa etc. sämmtlich ausz gangi-an kampi-an, da die formen in allen deutschen sprachen ohne scharfe abgränzung durcheinander laufen. Man vgl. tany-at-(us) sani-ti (sanyase) Dadhi-añc Dadhîci dadhan marîci (mariañc) kavyat- çviti-añc tiri-añc; aber auch aru(-añc) = lat. ad(ar) ârupitam = ârpitam, išu(-kṛt) = iš praep. nur erhalten, weil man es für išu pfeil hielt; suff. tv-at(-â).

S. 167. z. 155, 1. Çirimbiṭha pg. 233. 4. v. u. — S. 179. vgl. bes. Vâj. S. 7, 46.

S. 180. z. 2. Mer sieh Ind. St. IX. 322. X. passim. Man vgl. auch Max Müller A Hist. of Ancient Sanskrit Litt. pg. 386.

S. 186. Vâj. S. 9, 7. heiszt es: Vâta oder Manaḥ oder die G a n d h a r v a z w a n z i g u n d s i b e n | die haben zu anfang angeschirrt das pferd, die haben disem schnelligkeit verlihen: u. Vâj. S. 8, 61.

S. 188. z. 6. Vâj. S. 26, 14.

S. 188. z. 8. v. u. vgl. Yajñaparibh.-s. v. Prof. Max Müller Ztschr. der Deutschen Morg. Ges. Bd. IX.

S. 190. Ward in seiner History etc. of the Hindoos erzält, dasz die frauen von der unsichtbarkeit des mondes an bis zu seinem wiedererscheinen fasten, und 24 stunden hindurch eine brennende lampe unterhalten I. Introd. 83. 84.

S 204. Auch heutzutage bedient sich wenigstens die Mahrattische reiterei auszschlüszlich der stuten. — S. 208. Die Kîkaṭa sollen bekanntlich die spätern Mâgadha bezeichnen. — S. 212. Vâj. S. 26, 2. — S. 219. 3. v. o. Ath. V. XIII. 3, 1. — S. 221. Auch bei den alten Finnen hieszen die zauberer jumalat götter, bei den Slovaken die zauberin bohynje. — wegen vašṭi vgl. Ascoli Vorles. üb. d. vgl. lautlere etc. pg. 152. und Friedrich Müller Grundr. d. sprachwisz. I. 1. pg. 147. anm. — S. 226. Goptâraḥ (und anušṭhâtâraḥ) Ath. V. XV. 4.

S. 228. z. 24. In späterer zeit war die wal des brahman die wichtigste und erste. Den mantra, den der gewälte hotar vor beginn der eigentlichen handlungen spricht, gibt Çâṅkhâyana: âmantrito hotâ antareṇotkaram praṇîtâç ca pratišadya dakšiṇena prapadena barhir âkramaṇam vedyantasammitâpaççâtpâršṇir vyâkramya ca sthânam 'agnaye samidhyamânâyeti samprešitaḥ 'kam prapadye | tam prapadye | yatte prajâpate çaraṇam chandastatprapadye | yâvat te višṇo veda tâvatte karišyâmi | devena savitrâ prasûta ârtvijyam karišyâmi | namo agnaye upadrašṭre namo vâyave upaçrotre nama âdityâya anukhyâtre | jušṭâm adya devebhyo vâcam vadišyâmi çuçrûšeṇyâm manušyebhyaḥ svadhâvatîm pitṛbhyaḥ pratišṭhâm viçvasmâi bhûtâya || praçaste | âtmanâ prajayâ paçubhiḥ prajâpatim prapadye' bhayam no astu | prâjâpatyam anuvakšyâmi (vâgârtvijyam karišyati) vâcam prapadye bhûr bhuvaḥ svar' | iti japitvâtrir himkṛtya pra vo vâjâ ity upasamdhâya etc.

Hieher gehört Vâj. S. 7, 46. 'einen brâhmaṇa möcht' ich heute finden, der einen [noch lebenden, oder einen berühmten] vater und groszvater besitzt (patrimum), einen ṛši, der von ṛši's stammt, dem man gold als opferlon schenkt.

S. 245. Der vrâtya. Gewis war bereits in den vedischen zeiten (um disen allerdings höchst unfaszbaren auszdruck zu gebrauchen) der gegensatz zwischen strengerer und freierer observanz vorhanden, vgl. was über die Kîkaṭa gesagt wird und anderes was schon von Muir hervorgehoben worden. In späterer zeit bezeichnet (Manu Dharm. II. 39.) vrâtya den nicht nach brâhmanischem gesetz lebenden Ârya. Ihre aufname in den verband der orthodoxen geschieht durch das vrâtyastoma genannte opfer (Weber Vorles. über Ind. Littgesch. 73.), das in dem

alten Tâṇḍyabrâhmaṇa behandelt wird. Sie heiszen auch Vrâtîna und haben eine priester- (arhantaḥ) und eine kriegerkaste (yâudhâḥ). Das Shaḍvinçabrâhmaṇa und die sûtra von Lâṭyâyana enthalten eine auszfürliche schilderung einer verwünschungscerimonie des vrâtya. Eine besondere stellung zu demselben nimt buch XV. des Ath. V. ein. Dort wird in aller auszfürlichkeit der vrâtya mit Prajâpati identificiert. Nun könnte doch zweifelhaft bleiben, ob nicht dort darunter vilmer mit Roth der wandernde bettler, oder geradezu der dîkšita (von vrata) zu verstehn ist. Allein die worte von § 2. u. s. w. bṛhate-viçvebhyaçca devebhya â vṛçcate ya evam vidvânsam vrâtyam u p a v a d a t i laszen doch keinen zweifel übrig, dasz unter vrâtya etwas abträgliches gemeint sein kann, und dasz eine solche auffaszung hier zurückgewiesen wird.

S. 261. z. 7. Dem vedischen vidatha ähnlich sind die nordischen 'gille', verbindungen, deren mitglider järlich dreimal zusammen kamen: am tage vor beginn der vierzigtägigen fasten, zu Pfingsten und zu Martini (eigentlich am Sonntage darnach). Nach einer seelenmesse für die verstorbenen begaben sie sich in die gillestufva. Vor dem mahle wurden die streitigkeiten, die zwischen den mitgliedern seit der letzten zusammenkunft entstanden waren, auszgetragen und die heiratsfähigen töchter verlobt. Hierauf folgte ein ausz beiträgen der mitglieder bestrittenes mahl und trinkgelage zu eren der heiligen Dreieinigkeit, der Mutter Gottes und des kirchenpatrones.

S. 266. z. 4. vgl. Vâj. S. 17, 57. çamitam haviḥ = samskṛtam.

S. 267. z. 5. v. u. vgl. Manu Dharmaç. I. 65. ahorâtre vibhajate sûryo mânušadâivike | râtriḥ svapnâya bhûtânâm c e š ṭ â y â i k a r m a ṇ â m a h a ḥ. ||

S. 284. Svapatyam wird in der von uns aufgestellten bedeutung durch das spätere svâpateyam gestützt. Die 'sevâ' (der dienst, 'herrendienst') gilt auch in späterer zeit für çvavṛtti 'hundeleben'. —

S. 286. zu yajña adhvara: Vâj. S. 27, 17. — z. 12. Savitar ist Mitra wegen seiner gerechten satzungen V. 81, 4. — S. 296. § 70. fl. u. S. 3. § 4. Wichtig ist es, dasz wir statt brahma an einigen stellen auch brâhmaṇa finden, so Ath. V. X. 7, 17. 8, 20. 28. 32. 33. XI. 5, 5. 10, 23. —

S. 300. Anläszlich einer neuen besprechung des Indischen polyheno- und monotheismus von hervorragender seite (Max Müller Deutsche Rundschau Septemberheft 1878) wollen wir einiges bemerken. Das bewusztsein, dasz die götter in ihrer vilheit nicht das absolute sein können, hat sich schon im Veda luft gemacht, aber in ser verschiedener weise; man creirte hinter den vererten götter, die darbringungen genoszen, höhere ältere z. b. Ath. V. XI. 8, 7.—10. oder man nannte dise

prâṇabhûtâḥ (dise erhielten, ein wichtiger unterschied, natürlich keine darbringungen Vâj. S. 17, 14. 12, 31.), man faszte sie als den belebenden hauch des alls, wobei natürlich die individualität schwand (Prâṇa Ath. V. XI. 4.). Aber die reflexion drängte natürlich immer mer dazu das absolute als eins zu faszen, so entstanden die gestalten des Skambha (pfosten, wol ursprünglich als achse der welt gedacht), Paramešṭhin (der zu oberst stehnde), Prajâpati (der vater der wesen), von dem M. M. ser treffend bemerkt, dasz er im brâhmaṇa eine gröszere (wenn auch nicht eine höhere) rolle als im Veda spilt. Doch selbst hinter Prajâpati dachte man noch eine höhere göttliche potenz Vâj. S. 23, 63. Dabei darf man aber nicht etwa glauben, dasz die erkenntnis, das absolute müsze ein einziges, aller warnemung, allem wandel entrücktes, allumfaszendes sein, auch die andere von der nichtexistenz der götter des glaubens im allgemeinen mit sich brachte. Dise, obwol geradezu als μὴ ὄν (Ath. V. X. 7, 25.) betrachtet, galten doch als einfach gegeben, wie irgend eine tier- oder pflanzengattung, nur dasz man sie als vergänglich sterblich auffaszen muszte, wie disz die ganze spätere zeit hindurch der fall (vgl. die charakteristische stelle s. 295. die wir ausz Sâyana's commentar zur Vâj. S. mitgetheilt haben). Disz ist ein umstand, der für die ganze Indische philosophie und religion entscheidend, man musz sagen, ein entscheidendes unglück war. Nebenbei freilich, aber doch nicht sigreich, entwickelte sich eine anschauung von der nichtexistenz der götter des glaubens, die aber in ihrer wichtigsten entwicklung im Buddhismus, wenigstens in groszem masze, auch den höchsten gott das absolute zerstörte, bisz schlüszlich auch in disen die götter, ich möchte sagen als naturhistorische objecte wider aufgenomen wurden. Auch was wir s. 299. (daher heiszt das etc.) und 319. unten bemerkt haben, könnte noch vil weiter auszgefürt werden.

Was den so vorzüglich hervorgehobenen sogenannten kathenotheismus des Veda betrifft, so möchten wir die götter des Veda den dissolving views vergleichen, aber dem kathenotheismus das recht absprechen, für eine selbständige erscheinung angesehn zu werden. M. M. bemerkt mit recht, dasz wir denselben bei den Griechen (schon Nägelsbach in seiner homerischen theologie) und Germanen finden; die quelle desselben finden wir aber im anthropomorphismus (oder beszer prosopomorphismus), den Prof. M. M. leider ser unterschätzt. Er gerät wie die meisten bisherigen forscher in den irrtum, die hohe stufe (zum teil überfeinerung) sowol der dichtkunst als der religionsanschauung der mantra zu unterschätzen und in der vedischen dichtung und götterverehrung den anfang alles götterglaubens bei den Ârya zu suchen, wärend es doch vilmer der schluszprocess der religion der gesammt-

Ârya ist, von dem ausz die selbständige entwicklung der Indischen religion ihren anfang genomen hat. Als ob die dichtung eines volkes den gesammtprocess der religiösen entwicklung bieten könnte. In unserm abschn. XII. haben wir darüber weitläufiger gehandelt. So lange man in den elementen selber die göttliche kraft vererte, war natürlich der kathenotheismus unmöglich; er wurde möglich, sobald man die göttlichen kräfte als personen mit willenskraft und überlegung begabt vorstellte. Dise beiden momente hoben den gott rasch über die beschränkung hinweg, welcher die wirksamkeit des elementes selbstverständlich unterworfen war. Daher hatte der prosopomorphismus nahezu dieselbe wirkung wie die reflexion über das absolute; auch er muszte das göttliche wesen als geschieden von dem elemente und dessen wirkung auffaszen, und geriet durch die abschwächung der unterschiede in eine abstraction; disz ist der kathenotheismus. Er ist weiter nichts als der unbewuszte, unwillkürliche protest gegen den glauben an eine gegenseitig unabhängige tätigkeit der elementaren gottheiten, und steht gewissermaszen dem monotheismus vil näher als der spätere pantheismus selbst in seiner schärfsten formulierung, weil er eben auf scheidung von natur und gottheit beruht! Den standpunkt des kathenotheismus möchten wir vorzüglich den übersetzern des IX. m. angelegentlichst empfelen.

Zu den oben bemerkten stellen s. 299. 300. u. 319. fügen wir noch folgendes hinzu. Im purušasûkta entsteht ausz der opferspeise die gesammte welt, in Ath. V. XI. 7. wird dasselbe ausz dem uchiṣ́ṭa den resten der darbringungen abgeleitet, oder vilmer alles ist darin e n t h a l t e n, b e r u h t darauf; der uchišṭa ist also mystisch symbolisch aufgefaszt, der reale boden, das zehn finger starke, was (gewissermaszen) unbenützt Prajâpati's schöpfung umschlieszt; er entspricht dem wirklichen sein, wärend was hervortrit eigentlich dem nicht seinden teil entspricht. Der uchišṭa ist natürlich in ebensolchem sinne gedacht wie das âjya im purušasûktam. Es ist gewis ganz gleichgültig, ob die ganze sichtbare welt mit all ihrem tun und treiben von âjya abgeleitet wird, oder ob es heiszt, dasz all disz auf dem uchišṭa (dem nichtgeopferten) beruht. Vgl. Muir Orig. S. T. V. 353 u. flg.

Zu III. 54, 8. neme man Ath. V. I. 32, 4. viçvam (das all) ist um den einen [den himel] herumgegangen [umgibt ihn], es ist auf die andere [die erde] gestellt etc.

S. 302. Sadhastha's s. Vâj. S. 18. 58. 59. 60.

S. 314. Es ist noch zu bemerken, dasz Uranos bei den Griechen in der ältesten mythologie gar kein gott ist. Nägelsbach Hom. Theol. 72.

S. 318. Ein slovakisches märchen ('das sonnenpferd') erzält von einem lande, wo es keine sonne gab. Ein pferd, auf dessen stirne eine leuchtende sonne sich befand, wurde durch das ganze land herumgefürt, um dasselbe zu erleuchten und zu erwärmen. Das pferd wurde geraubt und der könig mit sammt seinem heere zog ausz dasselbe suchen. Auch hier stellt das pferd offenbar den himel dar.

S. 323. z. 12. Indra und Vâyu sind von ganz gleichem auszsehn Vâj. S. 33, 86. höchst bezeichnend.

S. 326. z. 15. Ath. V. II. 6, 4. Agni ist schaffer Mitra's Mitreṇâgne mitradhâ yatasva; oder mitradhâ 'im Mitra'? wol kaum.

S. 334. z. 16. Vâj. S. 2, 24.

S. 340. Yâtu: die nordischen Jötun sind wol lappisch-finnischen ursprunges: lapp. jättenes (dem schwed. entlent? aber gewis nicht so) finn. Jatulin kansa (Jättiläiset jätti jäppi). Man berücksichtige auch die alten lappischen seita.

S. 342. Die Nâga sind von den schlangen des Ath. V. wol zu unterscheiden; sie waren waszerdämone, denn man opferte ihnen um regen zu erhalten. — S. 343. z. 13. Ztschr. f. Sprachvergl. Bd. XIII. — S. 363. Vedi ist wol von verbalw. vand abzuleiten. — S. 369. yaj. u. juh. darbringungen Kâty. çr. s. I. 2, 7. 6. 9, 17. 8, 46. — S. 370. Vâj. S. 2, 34. —

S. 371. zu Çipivišṭa. vgl. dagegen Vâj. S. 4, 27. In Indra's schenkel geh ein, in den rechten, begirig in den begirigen, glücklich in den glücklichen, | [he somahüter] Svâna Bhrâja Aṅghâri Bambhâri Hasta Suhasta Kṛçânu, die sind es, die euern soma [den gestolenen] kaufen, gebt acht auf sie, dasz sie euch nicht entgehn. Dadurch, dasz er auf den diebstal aufmerksam macht, entgeht er der strafe.

S. 375. Hieher gehört auch der brahmâudana XI. 1. (putrakâmâyâḥ), der yamâudana XII. 3. von den ehegatten für die künftige welt (um loka). — S. 376. zu 'wärend er mit waszer benetzt wird' vgl. Ath. V. VII. 81, 6.

S. 383. Subrahmaṇyâformel bei der der tag und die zal der tage der sutyâ angegeben wird Kâty. 7, 9, 20. Çatap. 3, 3, 4, 17.—19.

S. 395. Ath. V. X. 8, 6. ist wol statt jaran 'caran' zu schreiben.

S. 402. Ath. V. X. 7, 43. udgṛṇatti: gewönlich von verbalw. granth abgeleitet. Es ist wol utkṛṇatti das richtige. — zu saṅkalpa vgl. Manu Dharmaç. II. 3.—5.

S. 406. Sampâtahymnen sind III. 30. 31. 34. 36. 38. welche Viçvâmitra als ersatz gedichtet haben soll für IV. 19. 22. 23. mit deren bekanntmachung Vâmadeva ihm zuvorgekomen war. Es ist nicht klar, was damit gemeint sein soll, da die respectiven sûkta unzweifelhaft

den überlieferten verfaszern angehören. Villeicht bezieht sich sampâta auf eine grosze ähnlichkeit, die etwa Viçvâmitra's hymnen mit den erwähnten von Vâmadeva hatten. Auch VI. 22. VII. 19. 23. werden als sampâtahymnen überliefert.

Eben wärend des druckes der vorrede geht uns Dr. R. Garbe's verdienstvolle übersetzung der Vâitânasûtra des Ath. V. sowie (durch die güte Mr. John Muirs) die nachricht zu vom erscheinen von Abel Bergaigne's Réligion Védique bd. I. Wir bedauern, dasz wir dise beiden arbeiten nicht mer benützen konnten.

Die laute des Sanskṛt und unsere umschreibung derselben:

a â i î u û ṛ (ĭrĭ bktr. ĕrĕ ausz älterm arĕ ari) ṛî (ĭrî; felt im baktr.; für arî) e o lang diphthongisches urspr. = a + i a + u (oft jedoch nur ausz langem a entstanden) âi âu theoret. ausz a + e a + o meist jedoch direct ausz steigerung von i u, durch contraction dann wider e o. ◡̇ zeichen der nasalität.

k kh g gh ṅ (von den gutturalen stammen die nächsten, die palatalen):

c ch j jh ñ (tsch slav. č, tsch + h, dsch lit. dž, dž + h, n moulliert).

ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ wie dentale zu sprechen, aber mit nach rückwärts gebogener zunge.

t th d dh n y (deutsches j) r l v (deutsches w).

p ph b bh m ç (etwa wie poln. ś) š (sch) s (hart) h ḥ (s im auszlaute als hauch).

INHALT DES DRITTEN BANDES.

Seite

Vorbemerkungen 1

I. Der Veda 15
§. 1. Veda-mantra-chandaḥ-brâhmaṅa-samhitâ 15
§. 2. Çruti-smṛti 21
§. 3. Ṛk-yajuḥ-sâma-atharva 25
§. 4. Brâhmaṇam-âraṇyakam-upaniṣ̌at 30

II. Entstehung des Veda, der einzelnen lieder; die sammlungen 36
§. 5. Revelation — schauen der hymnen — der einzelne hymnus eingegeben 36
§. 6. Die auctorschaft der ṛṡi 39
§. 7. Die einteilung des Ṛgveda 42

III. Die metrische gestalt 47
§. 8. Die metrik im allgemeinen 47
§. 9. Erwähnungen der metra im texte — anschauung von denselben 50
§. 10. Der aufbau der vedischen metra 53
§. 11. Ueber die metrische composition der Ṛgvedalieder . . 58

IV. Der text und seine schicksale 70
§. 12. Ueberlieferung und erklärung 70
§. 13. Die Vedâṅga's 74
§. 14. Der text 78
§. 15. Der text des Sâmaveda 83
§. 16. Widerholungen 95

V. Die vedischen dichter 100
§. 17. Die vedischen dichter als verfaszer der uns vorligenden mantra. Maṇḍala I. 100

Seite
§. 18. Die Kâṇvasûkta des achten maṇḍala 105
§. 19. Fortsetzung von maṇḍala I. 109
§. 20. Maṇḍala II. Die Gṛtsamadâḥ (Klugrausch) oder Çunahotrâḥ (Bhârgavâḥ) 117
§. 21. Maṇḍala III. Die Viçvâmitra-Kuçikâḥ 121
§. 22. Maṇḍala IV. Die Gotamâḥ-Vâmadeva 123
§. 23. Maṇḍala V. Die Âtreyâḥ 126
§. 24. Maṇḍala VI. Die Bhâradvâjâḥ 128
§. 25. Maṇḍala VII. Die Vâsiṣṭhâḥ 129
§. 26. Maṇḍala VIII. IX. X. 132
§. 27. Allgemeine übersicht 133
§. 28. Vedische dichter in den texten erwähnt 137

VI. Personennamen solcher, die nicht als dichter erwähnt werden 146
§. 29. I. Maṇḍala 146
§. 30. II. Maṇḍala 151
§. 31. III. Maṇḍala 153
§. 32. IV. Maṇḍala 153
§. 33. V. Maṇḍala 154
§. 34. VI. Maṇḍala 156
§. 35. VII. Maṇḍala 159
§. 36. VIII. Maṇḍala 159
§. 37. IX. Maṇḍala 164
§. 38. X. Maṇḍala 164
§. 39. Die fünfvölker und ihre kämpfe 167
§. 40. Die Bharata und ihre kämpfe 172

VII. Die zeit des Veda und das alter desselben . . . 178
§. 41. Die pravara 178
§. 42. Die dauer der vedendichtung nach den indicien des Ṛgveda selbst 181
§. 43. Versuch einer zeitlichen fixierung des Ṛgveda. Das jyotiṣam. Die Nakṣatra 183
§. 44. Devâpi und Çamtanu. Epische gestalten 191
§. 45. Erwähnung auszerindischer völker 195

VIII. Land und volk 197
§. 46. Gebirge 197
§. 47. Flüsze 199
§. 48. Städte, burgen 202
§. 49. Die völker des Ṛgveda 203

Seite
§. 50. Ârya und Dâsa, der eindringling und der ureinwoner . 206
§. 51. Die Paṇi 213

IX. Die Ârya in ihrer staatlichen gliderung 216
§. 52. Einleitende bemerkungen über die kastenfrage 216
§. 53. Die stellung der priester im vedischen zeitalter . . . 220
§. 54. Namen der einzelnen priester 226
§. 55. Die Maghavân-Sûri; kšattriya râjanya — viçaḥ . . . 231
§. 56. Kastenwechsel — entstehung der bezeichnungen für den adel — die viçaḥ, tiers état 237
§. 57. Die stände der vedischen zeit und ihr verhältnis zu den varṇa der spätern zeit sowie zu den pištra der Baktrer 243
§. 58. Die in den vier kasten nicht mitbegriffene bevölkerung 245

X. Der staat der Ârya 248
§. 59. Das heer 248
§. 60. Der könig 249
§. 61. Sabhâ und samiti und die versammlungen der Ârya . 253

XI. Die religion, ihre gebote und ihre grundbegriffe 257
§. 62. Die religiösen versammlungen 257
§. 63. Die anforderungen der religion. Der glaube 262
§. 64. Der eifer 265
§. 65. Die freigebigkeit 268
§. 66. Die dakšiṇâ 273
§. 67. Widerspänstigkeit gegen dise forderungen und ihre strafe — reichtum armut — freiheit abhängigkeit 277
§. 68. Grundbegriffe der religion. Ṛtam-dharma 284
§. 69. Das satyam 292
§. 70. Das brahma — das tapaḥ — yajna — dìkšâ . . . 296

XII. Die götter 303
§. 71. Verhältnis der götter zu den menschen 303
§. 72. Mâyâ 308
§. 73. Deva — Dyâus — Varuṇa 310
§. 74. Indra 317
§. 75. Rudra und Pṛçni 320
§. 76. Agni Vâiçvânara Jâtavedâḥ 324
§. 77. Vivasvân Tvašṭar 331
§. 78. 333

XIII. Die bösen mächte und der zauber 336
§. 79. Vṛtradämone 336

Seite
§. 80. Dämonengeschlechter 338
§. 81. Vom aberglauben überhaupt 341
§. 82. Die wirkung des aberglaubens auf das leben; die ansicht über das böse princip 345
§. 83. Versuch einer erklärung 348

XIV. Der Cult . 353
§. 84. Allgemeiner standpunkt 353
§. 85. Das feuer beim gottesdienste 354
§. 86. Erklärung der drei feuer 356
§. 87. Das holz 358
§. 88. Der ort des feuers 359
§. 89. 359
§. 90. Vedi . 363
§. 91. Yûpa . 365
§. 92. Gefäsze, kellen, löffel 366
§. 93. Âhuti (âhavanam) 368
§. 94. Havis âjyam odana als benennungen von liturgischen handlungen 371
§. 95. Soma . 376
§. 96. Körnerdarbringungen a. Opferspeisen b. 379
§. 97. Iḍ und Iḍâ 381
§. 98. a. Diviṣṭi 383
b. Savanam 384
c. Agnihotram 385
d. Prayâja und Anuyâja 385
e. Gharma. Pravargya 386
f. Upasad 387
g. Tânûnaptram 388
h. Trikadrukeṣu 389
i. Paçu . 389
k. Aponaptrîyam 390
l. Brahmodyam 390
§. 99. Açvamedha nach Vâj. S. 22. zu Ṛgv. I. 162. 163 . . 407
§. 100. Eine einfache iṣṭi von den prayâja angefangen . 411—415

Textbeilagen . 417

I. Die im Ṛgveda nicht vorkomenden strophen des Sâmaveda 419

II. Ausz dem Atharvaveda 428

Seite
A. Gottesdienstliche Abschnitte 428
B. Für die Brâhmaṇa 446
C. Für die Kšattriya und den König 454
D. Für Haus und Vieh 463
E. Für Heirat Geburt Tod 469
F. Leben . 493
G. Beschwörungen 498
H. Sicherheit — Liebe — Einigkeit 513
I. Verfluchungen 518
K. Aditi — Himel und Erde — Indra-Gâus — Vaçâ — Rohita — Pṛthivî — Bhava Çarva. 533

III. Upamanyu's preislied an die Açvinâ ausz dem Mahâbhârata 552—554

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Ehe wir von dem Ṛgveda selbst handeln, ist es unumgänglich nötig, einige allgemein orientirende bemerkungen vorausz zu schicken, und den schauplatz, auf dem dises product des menschlichen geistes entsprungen in seinen hauptzügen zu charakterisieren, sowol was das volk als was das land betrift; wobei es unvermeidlich ist, dasz wir auch die spätere entwicklung ins auge faszen. Das früheste altertum eines volkes schwebt so zu sagen in der luft, es entbert des vollen verständnisses, so lange es nicht gelingt, dasselbe an zeitlich und örtlich bestimmt fixierte zustände und eräugnisse, einzelne und völkerindividuen anzuknüpfen.

Der geographische schauplatz der hauptmasse der Vedalieder ist das fluszgebiet des Sindhu (Indus), einschlüszlich des tales der Kubhâ (des ***Κωφήν*** der Griechen, des heutigen Kabulrûd) bisz hinab zum meere, wie weit hinauf ins gebirge läszt sich nicht bestimmen, wiewol es gewis ist, dasz die Ârya auch bereits zum teile im gebirge wonten, wie disz hervorgeht ausz 415 (V. 61,) 19. Es ist merkwürdig, dasz die angabe über den unterschied zwischen dem längsten und dem kürzesten tage, wie dieselbe der alte Vedenkalender (jyotišam) gibt, nur für das nordwestliche Indien richtig ist (Colebrooke Essays II. 98. note von prof. Whitney).

Andererseits wird allerdings in weit überwiegender weise das gebirge als wohnort und zuflucht der feindlichen stämme bezeichnet, 679 (VIII. 59,) 11. 'den, der ein anderes gesetz befolgt, den unmenschen, den nicht opfernden gottlosen, den schleudere nider sein eigener freund, der berg (das gebirge), dem gewaltigen töter der Dasyu das gebirge.' Das gebirge, so wünscht der dichter, soll hinfort dem Dasyu (dem in diser unvorteilhaften weise geschilderten ureinwoner) keinen schutz verleihen, es soll ihn von sich abschütteln, und in die ebene treiben, wo er dem kriegswagen der eindringenden Ârya erligen muszte. Man vergleiche dagegen das umgekerte verhältnis Judices I. 19. Der berg, das gebirge, heiszt ser bezeichnend 'der freund' des ein-

gebornen, weil derselbe dort seinen schutz findet, wie zum beispil Çambara II. 13, 11. Unsere stelle zeigt den berg (parvata) dichterisch bildlich zur göttlichen person gemacht; oft wird berg, gebirge, (zuweilen mit den pflanzen, den waszern; speciell unter ošadhîšu vikšu sind dann wiesen, fluren, zu verstehn) geradezu neben andern göttern angerufen. Disem verfaren ligt offenbar das feindliche verhältnis der bewoner der ebene zu denen des gebirges zu grunde; man wollte die naturmächte, die dem feinde günstig waren, und deren bedeutung man auch sonst für die vorgänge in der natur nicht verkennen konnte, sich geneigt machen 204, (IV. 55,) 5. 166, (IV. 34,) 8. 205, (V. 41,) 9. 210, (V. 46,) 3. 6. 200, (III. 54,) 20. 216, (VI. 49,) 14. 545, (VI, 21,) 9. 219, (VI. 52,) 4. 221, (VII. 35,) 8. 222, (VII. 37,) 8. 220, (VII. 39,) 23. 124, (VIII. 18,) 16. 766, (VIII. 31,) 10. 607, (VIII. 52,) 12. 670, (Vâl. 6,) 4. 238, (X. 64,) 8. 235, (X. 35,) 2. 236, (X. 36,) 1. 130, (X. 158,) 3. Disz blib auch später und beim açvamedha-opfer finden wir den Himavân als gott verert.

Wenn die flüsze, die das fünfstromland befruchten, und die sämmtlich ausz jenen gebirgen komen, plötzlich grosze waszerfluten brachten, oder im entgegengesetzten falle weniger waszer als nötig war, so konnte man darin die feindliche wirkung der die eingebornen beschützenden berggötter erblicken.

Dasz nun das fünfstromland (d. i. die grosze ebene) der hauptsitz der Ârya und auch gegenstand der kämpfe der Ârya untereinander war, ist ausz vilen stellen unzweifelhaft; dasz die fluszlinien gesucht waren, zeigt besonders 473, (I. 131,) 5. wo es von den Bharata, dem volke des königs Divodâsa heiszt: du, Indra, lieszest sigen ihren schlachtgesang in den kämpfen (mit den Pûru str. 4.), einen strom nach dem andern gewannen sie, ruhmbegerend gewannen sie.

Im allgemeinen wird nur der auszdruck ‘siben ströme’ gebraucht, wiewol weit mer im Veda überhaupt genannt vorkommen. An einer einzigen stelle kann ‘sapta sindhavaḥ’ als das land bezeichnend angesehn werden (auch Grassmann so), wie das Hapta Hen̆du der altpersischen inschriften 597 (VIII. 24,) 27.

Wie wir schon nebenher bemerkt haben, berichtet der Veda von einer zwiefachen bevölkerung, den Ârya und den Dâsa, Dasyu (über die genauer im folgenden gehandelt werden soll), die gewönlich im kampfe mit einander waren. Nicht wenige lieder des Ṛgveda weisen auf einen bevorstehenden kampf hin. Wir werden sehen, dasz die letztern bezeichnungen (sofern die auszdrücke in ihrem eigentlichen verstande, und nicht überhaupt als schmähworte gebraucht sind) die ureinwoner bezeichnen. Die Âryabevölkerung befindet sich in fort-

wärendem vorrücken nach osten und südosten, und schlüszlich gewinnt von den beiden hauptpunkten des Indischen lebens das Gaṅgâtal und fluszgebiet das entschiedene übergewicht. Gaṅgâ und Yamunâ werden im Ṛgveda nur selten erwähnt.

Die sprache, welche dises volk sprach, ligt uns in den resten grösztenteils religiöser dichtungen vor, die wir Europäer uns gewönt haben, vorzugsweise Veda zu nennen, mit welchem rechte, werden wir späterhin sehen. Der anspruch auf höchstes alter ist nicht nur innerlich durch den gehalt sowie durch die sprachliche form erwiesen, sondern äuszerlich dadurch, dasz der Veda die grundlage der litteratur, des geistigen und religiösen lebens bildete, und innerhalb des Veda wider die poetischen stücke die vorauszsetzung für das übrige sind, selber aber nichts vorausz setzen.

Wir finden in den liedern keine benennung der sprache nach dem volke, welchem dieselbe angehörte, und ob die merfach vorkomende, auf die feindlichen völker gehnde bezeichnung mṛdhravâk die sprache (oder sprechweise) derselben und nicht vilmer den inhalt der reden bezeichnen sollte, ist uns zweifelhaft. In ihrer spätern, geregelten gestalt bekomt die sprache der Ârya die bezeichnung samskrta (samskṛtokti), welches schwer genau widerzugeben, am besten mit ‘geordnet, geregelt’. So heiszt z. b. samskâra der inbegriff all der religiösen handlungen, die von der empfängnis an bisz zum tode mit einem mitgliede der drei höhern kasten vorgenomen werden muszten, wofern er in diser welt nicht seine kaste, in der andern welt seinen platz verlieren sollte.

Mit der sprache der poetischen lieder des Veda haben die sich daran knüpfenden theologischen schriften eine unstreitige ähnlichkeit; allein schon in den brâhmaṇa's ist die sprache im wesentlichen streng geregelt, oft sichtlich durch theoretische, analogisierende erwägungen, wie disz z. b. ausz der conjunctivbildung (besondere beliebtheit des in den liedern seltenen âi, durchgängigen gebrauch der starken form, anwendung des langen â, wogegen die lieder oft kurzes zeigen, also dreifache bezeichnung, z. b. hinasâtâi), ausz der geregelten verwendung der infinitivformen, der häufigen anwendung des periphrastischen perfects, des aoristes mit höchst diphthongiertem wurzelvocal, der strengen differenzierung der männlichen und weiblichen i-u-stämme u. a. hervorgeht, wärend andererseits die häufige verwendung des fem. dat. si. für gen. auffällt. Disz auch im Yajurveda; Ṛgv. nur IV. 3, 4. Doch felt es (wie auch in den upanišat und den araṇyaka's, ja auch in den sûtra's) nicht an vedischen reminiscenzen. Es war die zuläszigkeit archaistischer (âršа) formen, eben weil dise schriften zu den Vedenliedern in enger beziehung standen, geradezu anerkannt; sie wurden

also eingeflochten bereits in zeiten, wo die sprache in ihrer lebendigen gestalt sich derselben längst entledigt hatte.

Es ist unzweifelhaft, dasz in allen fällen die verwendung einer sprache als schriftsprache in dem leben derselben eine wichtige epoche bildet. Die leichtigkeit der veränderung, der deteriorierung hört meist auf, das schriftlich fixierte wort behauptet sich leichter, indem nicht nur eine feste summe von formen der vergeszenheit entrückt wird, sondern auch ein gebiet abgegränzt wird, das den neuerungen nicht unmittelbar und unbedingt zugänglich ist. Hierdurch ergibt sich freilich die gefar eines zerfalles der sprache in die des gewönlichen lebens und die der gebildeten; und dise spaltung ist gerade auf Indischem boden das schicksal, dem jede sprache, welche zu einer litteraturträgerin gemacht wurde, unfelbar anheimfiel. Von den neuern Indischen sprachen, seien sie Ârya- oder Drâviḍaursprungs, bisz zum alten Samskṛt hinauf, steht das factum fest, dasz die betreffende sprache als litteratursprache gewissermaszen verknöchert, und in verhältnismäszig kurzer zeit von der lebenden sprache des gewönlichen verkers sich bedeutend unterscheidet. Wir können also, wenn wir das beispil der neuen Indischen sprachen beherzigen, mit gewisheit sagen, dasz das Prâkṛt, welches vom volke gesprochen wurde (d a h e r prâkṛta die sprache der prakṛtayaḥ, der untertanen), von dem geregelten der litteratur verschieden war, und ebenso das Pâli. Wenn wir aber sehen, dasz die sprachen des heutigen Indiens eine unverkennbare verwandtschaft mit dem Prâkṛt zeigen, und bedenken, dasz dieselben nur ausz lebendigen, nicht ausz litteratursprachen entstanden sein können, so werden wir als unbedingt nötigen schlusz folgern, dasz neben dem litterarischen Prâkṛt ein volksprâkṛt, das demselben wesentlich analog war, bestand. Disem musz, wie dem litterarischen prâkrit das litterarische pâli, ein älterer, disem verwandter dialect vorangegangen sein, dem die charakteristischen eigenheiten des prâkṛt noch nicht zukamen. Wir finden es in den buddhistischen proclamationen Açoka's, in den griechischen namensformen, die gewis nicht ausz der litteratur, sondern aus dem lebendigen verker geschöpft sind.

Die frage der umwandlung des Samskṛt knüpft sich natürlich nicht an das Prâkṛt, sondern an das Pâli. Dasz dises in der mitte des vierten jahrhunderts vor Chr. vollständig entwickelt war, kann wol als auszgemacht gelten. Die gesetze, nach denen sich dasselbe entwickelt hat, sind höchst einfach (nur das verb zeigt einige unklarheiten); wärend es unzweifelhaft auf die Samskṛtischen formen zurückweist, erscheint es einerseits unwarscheinlich, dasz dises Samskṛt noch auf Vedischer stufe gestanden haben soll, nachdem schon die Brâhmaṇa's eine

litteraturgattung von nächsthöchstem alter, eine selbständige und unzweifelhaft jüngere epoche repräsentieren, andererseits eine solche anname zur erklärung dessen, was das Pâli an formen bietet, völlig unnötig. Bei der einfachheit des ganzen umwandlungsprocesses dürfte derselbe keine ser lange zeit beansprucht haben. Die dauer eines jahrhunderts dürfte vollkomen auszgereicht haben, den process, so weit derselbe das lautgebäude betraf, zu ende zu füren.

Es kann wol keinem zweifel unterligen, dasz der Buddhismus bei dem verhältnisse zwischen Samskṛt und volkssprache ein mächtiger faktor war. Nicht als ob der Buddhismus das Pâli geschaffen, oder auch nur als einziges vehikel der verbreitung benützt hätte (dazu hat das Samskṛt in ganz gleichem masze gedient), sondern durch die grosze umwälzung, die sich im Indischen volke allmählich vollzog, und deren folgen auch durch die gegenrevolution nicht verwischt werden konnten. Während nämlich die orthodoxen Brâhmaṇen schon durch die natur der alten quellen genötigt wurden, ihre schriften im alten dialect zu verfaszen, muszten die Inder höherer kaste, die zum Buddhismus sich wandten, und so herabstiegen zum niveau der masse des nidrigen volkes, in dem sie verschwanden, naturgemäsz zu auszgedenterem gebrauche der volkssprache genötigt werden, und das biszher unterdrückte element muszte natürlich das maszgebende werden. Die strenge absonderung der kasten und selbst der zwischenkasten muszte aber, verbunden mit der manichfachen mischung derselben mit nicht-Ârya's eine grosze zal dialectartiger verschiedenheiten in der sprache der untern schichten geschaffen haben. Die frage, wann das Samskṛt aufgehört haben mag als lebendige sprache des verkers zu existieren, und welche denkmäler auszer den frühesten jener frühern zeit noch angehören, ist natürlich ser schwer und nur mit angabe einer untersten zuläszigen zeitgränze zu beantworten. Sie läszt sich nicht abtun durch hinweis auf die stilistische beschaffenheit gewisser denkmäler, am allerwenigsten auf die einzelner litteraturzweige, durch hinweis auf lange composita (die ja auch das Pâli und das Prâkṛt kennt), oder auf den samdhi (vgl. Cicero's cauneas st. cave ne eas). Ganz im allgemeinen musz man erinnern, dasz die unbequemlichkeit, das scheinbar lästige diser gepflogenheiten kein entscheidendes moment abgeben kann; denn in der sprache nicht minder wie in religion, im recht, in den sitten etc. hat die tonangebende gesellschaft oft genug nicht geringere, nicht weniger lästige anforderungen an ihre glider gestellt, und sich gesetze auferlegt, die dem auszen stehnden oft geradezu unerträglich erscheinen müszen. Geht es ja doch überhaupt nicht an, ausz der stilistik der orientalischen kunstdichtung oder der technischen

sprache abstract theoretischer schriften auf den sprachgebrauch des gewönlichen lebens auch nur annähernd richtige schlüsze ziehen zu wollen.

Der beweis also, dasz das Samskṛt nicht mer sprache des alltäglichen verkeres war, kann nur durch die existenz einer zweiten sprache neben demselben geliefert werden. Es versteht sich von selbst, dasz der vollkomnen entfremdung der gesprochenen von der geschribenen sprache eine längere übergangsperiode musz vorauszgegangen sein, worüber noch später einiges bemerkt werden soll. Yâska und Pâṇini unterscheiden nur die Vedische, alte, heilige sprache (chândasam âršam chandasi) und die bhâšâ (sermo loquela auch loke lâukikešu): In neuen werken werden allerdings letztere auszdrücke von dem Samskṛt gebraucht; zu Yâska's zeit jedoch und selbst zu Pâṇini's zeit hat noch keine profane litteratur in solchem umfange bestanden, dasz man auf dieselbe ein grammatisches studium von der auszdenung hätte gründen können. Es kann daher bhâšâ damals nur das Samskṛt selber bezeichnet haben. Bei Pâṇini aber, und schon in den Prâtiçâkhyen erscheinen die regeln des samdhi vollständig entwickelt.

Zur zeit Pâṇini's also musz wol das Samskṛt die sprache der drei obern kasten gewesen sein. Das freilich wird niemand behaupten wollen, dasz es je in reiner gestalt sprache auch der vierten kaste gewesen. Das eigentliche leben diser sowie der andern nidern classen bewegte sich innerhalb derselben, und für den verker mit höhern kasten genügte gewis ser wenig von der sprache der herschenden kasten.

Auch das versteht sich von selbst, dasz, je nidriger eine der drei kasten stand, sie desto mer dem unvermeidlichen einflusze der nidrigsten klassen auszgesetzt war, dasz also die corruption zuerst und im weitern verlauf am nachhaltigsten die klasse der ackerbauer ergriff.

Dem entgegen war die geschribene sprache begreiflicherweise bestrebt, sich rein und von willkürlichen schwankungen frei zu erhalten; ja schon in ser früher zeit entstanden unter dem einflusze der grammatik ganze reihen von formen, die blosz auf gelerter analogie beruhten; die lebendige sprache des verkers griff zu dem neuen; für jede periode des schwankens, des zwiespalts im gebrauch war das ende, dasz die neuerung das feld behauptete. Schlüszlich stand die volkssprache in auszgesprochenem gegensatze der schriftsprache gegenüber, die scheinbar vereinzelten, zufälligen corruptionen hatten allmählich ihren kern ergriffen, das gefüge des baues ward unförmlich ausz seinen alten, strengen verhältnissen und fugen gezwängt, und brach schlüszlich beim übergang zum Prâkṛt zusammen, indem nur mer klägliche trümmer von dem alten reichtum der formen aufrecht stehn blieben. Würde

das Samskṛt nicht in litterarischer hinsicht auszschlüszlich brâhmanischer pflege anheimgegeben gewesen sein, so wäre der widerstand gegen das eindringen volkstümlicher elemente und strömungen schwer zu begreifen sein. Denn nur im wortschatze finden wir ein eindringen prâkṛtischer formen. Das volk, dessen eigentum ursprünglich dise sprache war, ist zunächst verwandt der groszen völkergruppe, die man die Érânische nennt, wiewol vile von den völkern, die man unauszweichlich derselben beizälen musz, weit auszerhalb des eigentlichen Érân ihre sitze hatten und noch haben. In diser ungewönlichen verbreitung derselben, in der scharf gegenseitigen differenzierung der einzelnen völker untereinander, dem lebhaften contact, in den sie mit völkern fremder art geraten sind, ihrer in folge dessen mer nach auszen hin strebenden, weltlichen richtung in der politik ligt ein auszerordentlich tief reichender gegensatz zu den Ârya Indiens. Dise waren ringsum von jeder unmittelbaren berürung mit fremden culturen abgeschnitten, durch die wüsten hochländer, durch das hochgebirge, durch das meer. Auch durchdrang das kastensystem das Âryavolk Indiens in vil höherm grade, als disz bei den Érâniern der fall war. Von den kasten der Érânier hören wir zwar, aber die entwickelung derselben scheint auf der ältesten primitivsten stufe, auf der wir dieselben im Veda finden, stehn gebliben zu sein. Es war in disen alten zeiten selbstverständlich, dasz der sohn eines priesters wider ein priester wurde, der sohn eines landbauers ein landbauer, u. s. w. Die den Érâniern zunächst wonenden Ârya's des fünfstromlandes galten denn auch den Brâhmanen des Âryavartta nicht für orthodox, da sie die kastenordnung nicht streng einhielten und keinen könig anerkannten. Ausz welcher zeit dise achtung derselben stammt, ist nicht ersichtlich; der buddhismus wenigstens fand dort spät eingang; anzunemen, dasz dieselbe ausz nachbuddhistischer zeit stamme, haben wir auch keinen grund. Sie wird also wol ausz der zeit der Persischen Makedonischen Hellenischen herrschaft im westlichen Indien zu datieren sein.

Ein contact, ein geistiger verker ist schwer denkbar, da gerade die klasse, die das geistige leben in Indien beherschte und das wiszen monopolisierte, von einem verker mit fremden, d. i. unreinen, ganz und gar sich auszschlieszen muszte, wärend andererseits denen, für die ein solcher verker mit fremden offen stand, jeder einflusz auf die litteratur versagt war.

Auch in der sprache finden wir den übrigens ausz der geographischen verbreitung der beiden völkercomplexe leicht erklärlichen gegensatz, dasz das Érânische sich früh in selbständige sprachen differenziert hat, begünstigt durch die scharfe locale trennung, wärend in Indien die ab-

wesenheit solcher scharf isolierter teilgebiete das entgegengesetzte zur folge haben muszte. Wir haben hier nur zwei gebiete, das Sindhu- und das Gaṅgâgebiet. Jedes für sich praesentirt sich als einheit. Schon im Sindhugebiete hat die sprache der Ârya sich consolidiert, der Veda zeigt keine spuren von dialecten (wie etwa die Zarathustrischen gâthâ's). Der übergangspunkt vom Sindhu zum Gaṅgâfluszgebiete war aber lange ein hauptcentralpunkt der priesterkaste, von wo wie es scheint, die opferweisheit in der gestalt, wie die brâhmaṇa's sie leren, ausz-gegangen ist. So ersehn wir unter andern ausz dem Âitareya und Pañcaviñçati brâhmaṇa, wo die Sarasvatî als der ort für die groszen opfer bezeichnet wird. Das tal der Gaṅgâ war geographisch zu wenig gegliedert, um anlasz zu dialectbildung zu geben. Aber es wäre begreiflich, wenn die corruption des Samskṛt im osten begonnen hätte (Magadha).

Die verwandtschaft der sprachen der Ârya Érâns und Indiens ist eine allgemeine, sie kann sich nicht auf irgend einen zweig unter den sämmtlichen idiomen Érân's besonders beziehen. So weit wir aber sehn können, haben beide sprachgruppen einige höchst charakteristische formen miteinander auszschlüszlich gemein. So den instrumental-si. der a-stämme -ena zeigt unter allen nicht samskṛtischen sprachen auszschlüszlich das armenische ê des praepos. abl. und in adverbiellen formen auf ên; beim verb die höchst charakteristischen 2. 3. ps. des du. medii mit ê (âi), aê, â vor der personalendung; oder die 1. imper. act. âni, die 3. imp. act. si. u. pl. tu antu etc.

Auch in einem andern punkte zeigen sie eine gewisse ähnlichkeit, in ihrer verhältnismäszig frühen corruption, die sich, ganz abgesehen von ihrem im vergleich zu den veränderungen anderer sprachen frühen absterben und übergang in neue entwicklungsphasen, schon in ihrem ältesten zustande uns aufdrängt: die entstehung der palatalen c j, der cerebralen, der verlust der aspirate jh, der übergang von palatalen in cerebrale, verlust des auszlautenden s etc. Gleichwol steht aber das Érânische dem Samskṛt gegenüber im vorteil, da weder der wortkörper in dem masze zertrümmert und entstellt, noch ein neues grammatisches system dort an die stelle des alten getreten ist, wie disz in den neuindischen sprachen der fall ist.

Das Samskṛt weist aber nicht nur schon in seiner ältesten gestalt, in der wir es kennen, eine weitgreifende lautliche corruption auf, sondern seine spätern schicksale sind in diser beziehung fast beispillos, und nur etwa den umwandlungen zu vergleichen, welche das französische ausz dem latein haben entstehn laszen. Von den drei perioden der zerstörung, die das Samskṛt durchgemacht hat, hat jede folgende

die vorhergehnde an intensität übertroffen; der zerstörungsprocess nam immer unbestimmtere formen an, und scheint immer längere dauer zu seiner consolidierung beansprucht zu haben.

Das hauptmerkmal für Pâli bildet die abwerfung der schluszconsonanten (m auszgenomen), verlust von ṛ-vocal, von vṛddhi, den zwei sibilanten, assimilation der consonantengruppen (mit h für s, und palatalisierung für y p für m v oder iya uva). In der formenlere beruhen die neubildungen fast durchausz auf verallgemeinerung der suffixe der a-stämme und pronominaler formen, nur beim verb finden sich neubildungen in geringer zal, die schwer zu erklären sind. Da nun die litteratur wenigstens die alten Samskṛtformen nicht durchausz beseitigt hat, sondern nebenbei noch teilweise gebraucht, so wird die Pâliformenlere fast reicher als die des Samskṛt, ein reichtum der freilich einen reellen wert nicht repraesentirt.

Die veränderungen der formenmasse sind gewis älter als die des lautlichen bestandes, wenigstens im groszen und ganzen. Denn z. b. den abl. si. hätte man gewis nicht in seiner verstümmelten gestalt der a-flexion entlent, da er dann schon damals mit dem instrum. gleich gelautet hätte. Ferner zeigen die gâthâ des Lalitavistara bei aller formenverwirrung doch die haupterscheinungen des Pâli in phonetischer beziehung nicht. Wol aber zeigen sie, dasz die auszlautenden consonanten bereits nicht mer gesprochen wurden (in folge davon verkerte setzung derselben, wie ähnliches in spätrömischen inschriften so häufig), verkürzung der auszlautenden vocale, von aya zu e, von âi âu zu e o, u für am. (Bṛh. Âr. up. spricht satya ausz sa-ti-ya V. 5. 1. und svaḥ offenbar suvaḥ, weil es als zweisilbig bezeichnet wird.) Ebenso Dyâuḥ zweisilbig V. 14. iya für ya, einschiebung von i n, auflösung von consonantengruppen etc., die assimilationen dagegen sind höchst selten. Es ist auch nicht unmöglich, dasz die litterarische behandlung des Pâli vil von der offenbaren zerrüttung, die der gâthâdialect zeigt, durch reconstruierung der formen nach Samskṛtischen muster beseitigt hat.

So könnte der gâthâdialect die verkerssprache der gebildeten kasten darstellen, ehe die phonetische zerstörung auch sie ergriffen hatte, die in den formen aber bereits den auszlaut vernachläszigte, und einer bequemen, äuszerlichen analogie huldigte. Erst später mögen die assimilationen eingedrungen sein; so überliefern die Griechen die samskṛtform arâštryâḥ in der form Ἀράτριοι, wärend die spätere offenbar dem Pâli entnommene gestalt Araṭṭâḥ lautet. Vgl. auch formen wie kasim dasim für kṛšiḥ dṛçiḥ im Mahâbhâšya (Ind. St. XIII. 365.) und anderes.

Das Prâkṛt erweicht die consonanten, wirft sie ausz, wo sie zwischen vocalen stehn, modificiert die vocale noch in höherm grade als selbst das Pâli, und gibt nahezu den ganzen, freilich recht wüsten formenschatz desselben auf, mit beibehaltung kaum des nötigsten, denn auch sämmtliche präterita des Pâli gehn verloren. Es bleibt nur die declination der a-stämme, praes. fut. pass. mit seltenen und zum teil zweifelhaften spuren des potentials und des imperfects.

Die modernen sprachen gehn (wenn auch hie und da sich enger an die ältern lautzustände anschlieszend) vilfach noch weiter, bisz zur äuszersten verstümmlung ja verdrehung der form, und haben, wenn auch im ganzen und groszen von den gleichen grundlagen auszgehnd, im weitern verlauf selbständige formengebäude für nominal- und verbalflexion auf den trümmern des Prâkṛt errichtet, nach formungsprincipien jedoch, die den Âryasprachen fremd sind, und an die der agglutinierenden sprachen erinnern (gleichheit der casus-suffixe im sing. und plur. und ein dem ganzen plural gemeinsames pluralelement).

Unzweifelhaft hat Prof. Aufrecht das richtige getroffen, wenn er in disen gewaltsamen umwandlungsprocessen den einflusz der nicht-Ârya erblickt. Es ist undenkbar, dasz eine sprache in dem munde eines und desselben volkes eine solche reihe gewaltsamer entstellungen sollte erfaren haben. Unwillkürlich drängt sich die ansicht auf, dasz nur ein gewaltiges einströmen fremder elemente die sprache in solchem masze sich selbst entfremden konnte, dasz nur unvollkomne auffaszung, schwerfälligkeit in der widergabe des gelernten, gehörten solche verstümmelungen zu wege bringen konnte, wie sie undenkbar wären, wenn die sprache fortwärend innerhalb der tradition der ursprünglichen eigentümer innerhalb des eigenen geschlechtes derselben wäre fortgepflanzt worden.

Woher dises fremde element kam, ist vollkomen klar, so wie die art und weise, auf welche dasselbe allmählich in den bestand der höhern kasten eingegriffen hat. Die einheimische urbevölkerung war nach langen kämpfen überwältigt, und als vierte kaste in den staat der Ârya aufgenomen worden. Disz verhältnis wird später genauer behandelt werden, aber es ist klar, dasz die dritte kaste ganz vorzüglich der vermischung mit den çûdra's auszgesetzt war. Dise war wenigstens der theorie nach allmählich vom kriegsdienste auszgeschloszen worden, was an und für sich schon eine einbusze an ansehn und würde bedeutet. Es ligt eben in der natur der herrschaft, den kreis der beherschten nach möglichkeit zu erweitern. Doch scheint man von seite der brâhmanen die gefar, wenn die vâiçya's den çûdra's näher gebracht und die gränzen verrückt würden, welche die zwei interessen-

sphären trennten, wol gefült zu haben. Aber in gewönlicher verblendung meinte man den naturgemäszen vorgang, der dise beiden beherschten, an zal gewis den beiden andern kasten vilfach überlegenen klassen einander näher und näher bringen muszte, durch ein verbot aufzuhalten. Schon im Brâhmaṇa wird die vermischung von vâiçya und çûdra (anuloma und pratiloma, gleichgiltig ob von vâiçyamann oder frau mit çûdrafrau oder mann) verpönt. Disem verbote lag allerdings die richtige ansicht zu grunde, dasz die vermischung der dritten mit der vierten kaste auch die verunreinigung der höhern nach sich ziehen würde, und dasz auf disem wege die unterworfene bevölkerung gewissermaszen ihre herrschaft zurückerobern könnte.

Dasjenige aber, was allein die Ârya den çûdra gegenüber zusammenhalten konnte, das religiöse element, wurde in seiner wirksamkeit, wie wir weiterhin sehn werden, durch die engherzigkeit und kleingeisterei seiner vertreter auf eine geringe anzal ausz dem ganzen volke beschränkt. An dem religiösen unterrichte, der gewis bisz ins zehnte jarh. vor Chr. zurückreicht (vgl. Ath. V. VII. 105, pranîtayaḥ und Rgv.), an den cerimonien, opfern konnten von der dritten kaste gewis nur wenige sich beteiligen, und es wird gewis schon in verhältnismäszig früher zeit Ârya genug gegeben haben, die durch verlust ihrer kaste zu çûdra's herabgesunken waren. So verschob sich allmählich die gränze der am brâhmaṇismus interessirten, bisz ein nachhaltiger umschlag eintrat, der zwar nach langem kampfe äuszerlich wider auf die alten verhältnisse zurückgefürt wurde, aber die wideraufrichtung diser doch nur in innerlich wesentlich modificiertem sinne gestattete.

So entstand die bewegung, die das auftreten Buddha einleitete, der das glück, die erlösung aller vom übel als gegenstand seines strebens, seiner lere, seiner praxis hinstellte, und dises zil für alle menschen erreichbar erklärte. Die gewalt, mit der der buddhismus auf die unterdrückten, in nicht geringem masze aber sogar auf die unterdrücker wirkte, würden wir, wenn wir auch keine directen glaubwürdigen nachrichten hätten, schon ausz den grundsätzen erkennen können, die der Brâhmanismus demselben entlent hat, um sich zu behaupten, respective sein altes übergewicht wider zu gewinnen. Dem buddhismus entnomen ist der grundsatz der schonung von allem lebenden, der befreiung vom übel, die theorie der seelenwanderung etc., theoreme, die ganz geeignet waren, einem volke wie das Indische den kastenzwang erträglich erscheinen zu laszen. Mit der supponierten genesis der kasten standen dieselben freilich in unversönlichem widerspruche, und vile von den gründen, mit denen in jüngeren buddhistischen schriften das kastenwesen bekämpft wird, sind eben den buddhistischen elementen des

neuern brâhmaṇismus entlent. Aber auch der ältere brâhmaṇismus bot in seinem völligen übergang zum pantheismus für die neuerer anknüpfungspunkte genug schon in der im Veda selber nicht selten durchbrechenden anschauung von einer einheit der gottheit ihrem wesen nach (X. 121. schluszh. 82, 5. 6. 7.). Der fortschritt in diser richtung läszt sich vom veda ausz durch das brâhmaṇa und seine teilschriften âraṇyaka upanišad in die philosophie der mîmânsâ, des sâṅkhya, des yoga verfolgen, er endet im buddhismus; denn wenn, wie schon der Ṛgveda sagt, alle götter ausz einem uranfänglichen keime entstanden sind, so gilt disz von allem beweglichen und unbeweglichen überhaupt (X. 90.). Sind die kasten samt und sonders ausz dem Purušа entstanden, so läszt sich, worauf die Buddhisten selbst hinweisen (Bṛhad. Âr. up. I. IV. 15. IV. 3. 22.), eine absolute verschiedenheit der drei höhern von der vierten nicht mer festhalten. Die theorie der weltalter, die im vedazeitalter in einer gewissen weise bereits bestanden hat (vgl. VIII. 90, (248,) 14. drei geschlechter sind vorüber gegangen, andere haben sich um die sonne gesammelt, und X. 97, 1. vor den drei menschenaltern, also offenbar devânâm pûrvye yuge X. 72. 2. 3. in dem vormaligen götterweltalter sind die kräuter auf die erde gekomen, im Ath. V. VIII. 2. 21. catvâri yugâni vier alter zu 100 jaren?), hat in ihrer weiterbildung den letzten anstosz gegeben, die ansichten vom kastenwesen umzustürzen, so dasz auch die brâhmaṇen, um die versöhnung zu ermöglichen, zugeben muszten, dasz ein çûdra als kšattriya etc. andererseits ein brâhmaṇa auch in nideren kasten ja als çûdra wider geboren werden konnte.

Sowie nun der buddhismus in dem lerinhalte des brâhmaṇismus tiefe und wesentliche veränderungen hervorgerufen hat, die nicht wider zu entfernen waren, so musz auch die lang dauernde periode der invasion der untern volksschichten in der ganzen bevölkerung unauszlöschliche spuren zurückgelassen haben. Die reconstruction des brâhmaṇismus war nur möglich gewesen dadurch, dasz man wichtige bausteine ausz dem gebäude des buddhismus demselben einverleibte, die mit dem alten plane desselben wenig harmonierten. Von den früher mit so groszer eifersucht behüteten heiligen schriften und traditionen muszte in der zwischenzeit viles zur kenntnis von leuten gekomen sein, die dazu nach brâhmanischen ansichten nicht berechtigt waren, wie uns buddhistische schriften wenigstens versichern.

Und wenn man in der folgezeit auch die abschlieszung der kasten verschärfte, die heilige sprache mit verstoszung des Pâli wider auszschlüszlich zur litteraturträgerin machte, so musz doch wärend der periode der herrschaft des buddhismus die bevölkerung stark durch-

einander gerürt worden sein, sie war eine andere geworden; wir sehen, dasz die theorie wol bestrebt war, die absurdesten träume zu verwirklichen, in praxi jedoch die wirklichen verhältnisse entschieden, und die verhältnisse auch einen çûdra auf den thron erheben konnten. Selbst das muszte schon auf die anschauungen einen gewaltigen eindruck machen, dasz es neben dem brâhmanismus einen unabhängigen boden gab, auf den gestellt man den engherzigen kastenvorurteilen trotzen konnte: auszerdem bestanden nunmer philosophische oder philosophierende secten und schulen, welche sich neben den brâhmanismus stellten, groszenteils allerdings ohne eine mer als theoretische bedeutung zu beanspruchen, ohne ihrerseits den anspruch aufzugeben, für orthodox zu gelten, wie wenig vereinbar auch ihre theoreme in wirklichkeit mit brâhmanischen schriftglauben sein mochten.

Buddha war kšattriya; nun werden aber in den brâhmaṇa's und upanišad beispile aufgefürt, dasz brâhmanen von kšatriya's in den höchsten warheiten der religion unterrichtet werden, vgl. die bekannte geschichte von Çvetaketu Âruṇeya, der zu dem könige der Pañcâla Pravâhaṇa Jâivali kam Çatap. Br. XIV. Chând. up. V. 3. 9. und Bṛh. Âr. up. VI. 2. oder das gespräch zwischen Gârgya und Ajâtaçatru Bṛhad. Âr. up. II. 1. und ebenso Çatap. XIV. Da die upanišat die lere von der seelenwanderung bereits kennen und acceptieren, so ist villeicht in disen erzälungen eine tendenziöse anspilung zu suchen, dasz die brâmahṇen die belerung von seiten der kšattriya, auch wenn es die höchsten warheiten gilt, nicht absolut zurückweisen und für unstatthaft halten. Ajâtaçatru war bekanntlich könig, als Buddha geboren wurde. Ueberhaupt mag gerade zu diser zeit ein allgemeiner drang geherscht haben, der nicht auf die brâhmanen sich beschränkte, von ihnen auch nicht eingeengt werden konnte, sich mit den fragen der höchsten metaphysik, in denen auch z. b. könig Janaka eine grosze rolle spilt, zu beschäftigen, und dürfte dise erscheinung den ursprung der upanišat mit sicherheit in die buddhistischen anfänge und gleichzeitig mit der zeit der jüngern brâhmaṇaperiode fixieren.

Was in Hellas (Kleisthenes Aristides), in Italien (lex tertia Valeria Horatia 305, ab u. c. Licinia Sextia 377, Publilia Philonis 415, Hortensia 467) die politische revolution war, war für Indien (ziemlich gleichzeitig) die religiös-philosophisch-sociale des buddhismus.

Dise erwägungen werden unterstützt durch die urteile der physiologen und ethnologen, welche trotzdem, dasz die völker Hindustâns enkelsprachen des Samskṛt reden, an denselben merkmale erblicken, die den gedanken an eine unbedingte verwandtschaft mit den verwandte sprachen redenden völkern Asiens und Europa's auszschlieszen. Ein

gewaltiger influx fremder elemente musz die hauptmasse des volks, die alten vâiçya physisch bedeutend umgestaltet haben, und die behauptung der brâhmanen, die alten Ârya-vâiçya existierten nicht mer, ist gewis im wesentlichen richtig, dagegen wol nur ausznamsweise richtig die auszdenung dieses absprechenden urteils auf die kšattriya, wiewol auch hier bekannt ist, dasz der kšattriyatitel von den brâhmanen an familien von anderer als Ârya-abstammung verlihen worden ist. Im allgemeinen ist aber der typus des gemeinen mannes von dem des brâhmana oder des rajput ser verschieden.

Schwer ist die frage zu beantworten, durch welche äuszern anstösze die in dreimaliger aufeinanderfolge stattgehabte zerstörung der sprache in der Pâli und in der Prâkṛt und der epoche der neuen sprachen erklärt werden kann. Sollte die zweite phase mit dem eindringen der Çaka in zusammenhang stehn? Oder sind die beiden perioden nur in der litteratur getrennt, in der wirklichkeit aber ohne unterbrechung aufeinander gefolgt?

I.
DER VEDA.

§ 1.

Veda-mantra-chandaḥ-brâhmaṇa-saṃhitâ.

Wenn wir uns die frage stellen: Was ist der Veda? so müssen wir zur beantwortung derselben unser augenmerk nach Indien selber richten, und wir werden die frage dahin modificieren, dasz wir sagen: Was verstehn die Inder unter Veda?

Schon von dem ersten bekanntwerden der existenz eines Veda datirt sich der fundamentale irrtum, der die vorstellung vom Veda in Europa groszenteils noch heute beherscht; man glaubte und glaubt vilfach noch jetzt, der Veda sei ein werk, ein buch, oder er bestehe ausz den vier Veda's, eine vorstellung, die im ganzen und groszen den Indern fremd ist. Vor allem musz man daran festhalten, dasz der Veda eine litteratur ist (ähnlich wie die Bibel mit Mischna und Talmud), deren grenzen sich nicht mit vollständiger genauigkeit ziehen laszen, die aber auch nicht vollständig auf uns gekomen, villeicht teilweise uns noch nicht ganz zugänglich geworden ist. Darum heiszt es Tâitt. Samh. VII. 3, 14. 'beschränkt an zal sind die ṛk, die sâman und die yajuḥ, aber eine beschränkung (grenze) des brahman (der heiligen wiszenschaft, eben des Veda) gibt es nicht. Und hiermit stimmt auch eine stelle des Taittirîya Brâhmaṇa (vgl. Muir III. 16.), wo folgendes erzält wird: Bharadvâja lebte drei lebenslängen (dreihundert jare) als brahmacârin, als schüler der heiligen wiszenschaft. Als er alt und gebrechlich dalag, kam Indra zu ihm, und sagte: Bharadvâja! wenn ich dir ein viertes leben gebe, wie wirst du es verwenden? er antwortete: zum studium der heiligen wiszenschaft (als brahmacârî). Da zeigte ihm Indra drei unkenntliche gegenstände wie berge. Von jedem nam er eine handvoll und sagte: Das sind die Veden; die Veden sind unend-

lich; das (die drei handvoll) ist, was du wärend der drei lebenslängen dir angeeignet hast. Es ist aber noch etwas, was du nicht gelernt hast; das ist die kenntnis vom all (sarvavidyâ).

Will man also den begriff Veda richtig faszen, so musz man die beschränkung auf ein litteraturwerk oder auf eine einzige klasse von solchen unbedingt fallen laszen. Am deutlichsten erhellt die art, wie die Inder den Veda sich vorstellen, ausz den definitionen, die sie geben, Wärend Âpastamba denselben nur äuszerlich als die gesammtmasse der mantra und der brâhmaṇa bezeichnet, erklärt Sâyana ganz allgemein: išṭaprâptyanišṭaparihârayor alâukikam upâyam yo grantho vedayati sa vedaḥ: 'Veda ist das (jedes) buch, welches zu wiszen macht (lert) ein nicht weltliches mittel zur erlangung dessen, was man will, und zur vermeidung dessen, was man nicht will.' Bestimmter Madhusûdana: dharma-brahma-pratipâdakam apâurušeyam pramâṇavâkyam vedaḥ (sa ca mantra-brâhmaṇa-âtmakaḥ): 'Der veda besteht in den auszsprüchen höchster letzter auctorität, die nicht von menschen herrüren, welche den dharma und das brahma leren. Da schon Manu den dharma als das resultat von çruti und smṛti auffaszt, so ist hier unter brahma die âtma- (sarva-) vidyâ der upanišat zu verstehn. Dharma und brahma wollen wir vorläufig mit 'religion und (religions-) philosophie' übersetzen.

Man kann demnach auch umgekert sagen, alles was in bezug auf dharma und brahma auctorität (pramâṇam) ist, ist Veda. In diesem sinne ist es begreiflich, wenn die Itihâsa (die epischen gedichte), die Purâṇa (auch Ath. V. XI. 7, 24. und Chând. up. III. 4. VII. 1. neben den drei veden aufgezält) als fünfter Veda hingestellt werden. In späterer zeit, wo der dienst des Višṇu eine hauptrolle spilt, gelten die Purâṇa und das Mahâbhârata dem veda gleichwertig, ja höher als diser, und als unumgängliche ergänzung desselben.

Was also mit 'vede' (im veda) gemeint ist, wenn dise höchste auctorität in irgend einem sinne angerufen wird, ist keineswegs von vornherein und ohne weiters klar und bestimmbar. Unzweifelhaft ist Âpastamba's erklärung: mantrabrâhmaṇâtmakaḥ çabdarâçir veda iti genetisch und historisch die richtigste, indem mantra und brâhmaṇa einerseits die grundsäulen des veda bilden, und andererseits sich gegenseitig auszschlieszen. Allein es ist disz nur eine aufzälung der bestandtheile, und dann stehn die brâhmaṇa zu den mantra's doch in einem abhängigen, secundären verhältnisse.

In ähnlicher weise sind nun auch vom brâhmaṇa abhängig âraṇyaka und upanišat. Allein der maszgebende unterschied ligt allerdings im mantra und brâhmaṇa; veda befaszt beides, kann aber auf âraṇyaka

und upanišat in vollkomen berechtigter weise auszgedent werden, da letztere von dem brâhmaṇa nicht durchweg geschieden sind, sondern in einzelnen fällen als teile desselben (wenn auch späterer entstehung) erscheinen.

Mantra (masc.) bedeutet im Ṛgveda selber zunächst 'auszspruch', allerdings mit der nüance 'nachdrücklicher gewichtiger auszspruch', so I. 147, 4. (289.) 152, 2. (97.) X. 50, 4. (639.) VII. 7, 6. (389.) 32, 13. (584.) I. 67, 5. (262.). Daneben findet sich auch die bedeutung 'consilium', 'plan, rat, beratung', X. 191, 3. (939.) X. 95, 1. (991.). Am häufigsten komt es in der bedeutung 'gebet', 'gebetsformel' vor, die ihren bestimmten zweck haben III. 53, 8. (1003), daher mit sorgfalt verfaszt sutaštâḥ II. 35, 2. (184.) ausz dem herzen gebildet hṛdâ taštâḥ I. 67, 4. sein müszen; sie sind (offenbar) von frühern weisen verfaszt, von weisen approbiert kaviçastâḥ VI. 50, 14. (217.) X. 14, 4. (940.) so I. 31, 13. (253.) 40, 5. (723.) ukthyâḥ in ukthagestalt, und 6. etc. Es ist daher ein ser einfacher übergang von hier zu der technischen verwendung, in der das wort sämmtliche texte bezeichnet, die entweder an die götter gerichtet sind, oder von ihnen in enkomiastischem oder einfach episch erzälendem sinne handeln oder bei liturgischen handlungen als das wesentlich wirksame element derselben angewandt werden, sei es nun, dasz sie sich wirklich oder nur in eingebildeter oder willkürlich statuirter weise auf dieselbe beziehen; die bezeichnung geht auf den inhalt, wärend chandaḥ die dichterische metrische form bezeichnet. Dise bezeichnung wird auch angewendet, wenn von der sprachlichen form gehandelt wird (chandasi, châṇdasam); bezieht man sich auf den inhalt, so gebraucht man mantre, z. b. mantrântare 'an einer andern stelle' (findet sich dieser oder jener auszspruch etc.).

Mantra erinnert an lit. minsle, slav. myslĭ, musz also wol 'erdachtes, gedankenproduct' sein dann 'mittel das gedachte zu realisieren'; es findet sich auch im baktr. mãnthra.

Nicht so leicht ist es, eine befriedigende erklärung von chandaḥ zu geben. Im Ṛgveda komt das wort vil seltener vor als mantra, die älteste stelle ist wol V. 52, 12. (686.) wo die Marut chandaḥstubhaḥ 'in liedern brausend' heiszen. Lied kann es noch bedeuten Vâl. 4, 1. (668.) X. 90, 9. (947.). An allen andern (verhältnissmäszig späten) stellen kann es nur metrum bedeuten. Es komt nun gewis von der wurzel skand. Wir glauben, dasz es wie vile derartige bezeichnungen gesang und tanz, die ja nie getrennt gedacht wurden (vgl. μέλπεσθαι, deutsch leich, slav. igrati, das zu der ssk. w. ej gehört und ursprünglich 'tanzen' bedeutete), zusammenfaszte. In einer zeit also, die weit hinter dem Samskṛt zurückligt, bezeichnete es die rhythmische be-

wegung, die mit der recitierung der verse verbunden war. Es ist wol auch selbstverständlich, dasz das sogenannte skandieren der verse nichts als die ins kleine gezogene nachamung derjenigen bewegungen des ganzen körpers darstellen sollte, die von dem hersagen derselben ursprünglich unzertrennlich war. Das nordische skald passt zu chandaḥ und es ist bemerkenswert, dasz es gleichfalls ein neutrum ist.

Im Samskṛt mag die bedeutung lied selbständig neben der des metrums bestanden haben, Yâska sagt: arthepsava ṛšayo devatâç chandobhir abhyadhâvan. 'die ṛši namen mittels der chandaḥ ihre zuflucht zu den göttern, weil (oder: wenn) sie von denselben bestimmten dinge erlangen wollten; und weiter: welcher gottheit ein mantra angehört, das richtet sich darnach, was der dichter verlangt, und an welche gottheit er in seinem verlangen das lob richtet.'

Ath. V. VIII. 9, 12. wird dem ṛši Kaçyapa unter anderm der auszspruch in den mund gelegt, die beiden Ušas (also morgen- und abendröte) seien chandaḥ-pakše, was wol 'von dem metrum beflügelt' heiszen kann, doch aber wol 'liederflüglig' d. i. durch lieder schleunig hergebracht zu übersetzen ist; str. 17 jedoch heiszen die metra siben weise adler, die sich nidergelaszen haben, für die siben weihen.

Veda ist die eigentliche allgemeine bezeichnung der heiligen schriften, wo es sich um ihren inhalt handelt, vede abrâhmaṇe, wenn die mantra's (die samhitâ's) gemeint sind. Was die etymologische bedeutung des wortes in diser anwendung ist, ist weit weniger klar als die etymologie selbst, die auf die verbalwurzel vid (praes. vindati er findet, vittam besitz bktr. vinaçti) sehen, wiszen (veda vedmi *οἶδα* got. vait weisz slav. ВѢДѢ ich weisz) zurückzufüren. 'Erlangung' und 'besitz' ist die bedeutung des entsprechenden baktrischen vaêdho (gen. ahya Ssk. vedaḥ vedasya), die im Samskṛt mindestens selten, meist durch das neutrum vedas (vedaḥ gen. vedasaḥ; übergang von schlusz-s in ḥ) oder durch vedanam vertreten ist vgl. Ath. V. VI. 66, 3. wo es in einer beschwörungsformel heiszt: handlos sollen die feinde sein, und ihre leiber machen wir weich (kraftlos) und wollen dann, o Indra, ihre vedânsi, ihren besitz, hundertfach verteilen.

Veda hat zwar im compositum die bedeutung 'wiszen' z. b. âyurveda dhanurveda: die medicin, die bogenschuszkunde; das wiszen gilt hier aber als ein heiliges, nicht profanes, die bezeichnung ist also dem technischen gebrauche des wortes entlent. Im Ṛgveda VIII. 19, 5. (401.) komt allerdings das wort vor, und wird dort von Sâyana mit 'studium des veda' vom P. S. W. (Petersburger Samskṛt-Wörterbuch) mit 'theologisches wiszen' (beides ist wesentlich identisch) erklärt. Allein wenn schon das ganz vereinzelte auftauchen eines so vorgeschrittenen be-

griffes bedenken erregen musz, so wird disz gesteigert durch die umgebung, in der wir das wort finden, die weit eher auf etwas concretes als auf etwas geistiges schlieszen läszt. Wir werden daher nach vorgang von Prof. Max Müller History of Ancient Sanscrit Litterature p. 205. lieber mit geändertem accente (vedá statt véda) den grasbüschel verstehn, der dem barçom der Parsenpriester (ursprünglich ein bündel tamariskenzweige) vergleichlich wärend der heiligen handlung durch die hände der beteiligten personen gieng. Erwähnt wird diser z. b. Ath. V. VII. 28. vedáḥ svastir drughaṇaḥ svastiḥ paraçur vediḥ paraçur naḥ svastiḥ | haviškṛto yajñiyâ yajñakâmâs te devâso yajñam imam jušantâm. Der veda grasbüschel ist (oder ‘sei’) heil, die holzkeule (zum vertreiben der das opfer störenden dämone) ist heil, die axt, die vedi (der altar), unsere axt ist heil (oder ‘eine axt ist die vedi, die axt ist uns heil’); die opferberechtigten verlangen nach dem opfer des havisbereiters, dise götter also sollen an disem opfer wolgefallen haben (es genieszen). Die vereinzelte erwähnung des gegenstandes ist kein gegengrund, weil die anwesenheit sich von selbst verstand, seine erwähnung oder nichterwähnung also gleichgiltig und zufällig war. Wenn dagegen ‘veda’ im Samskṛt wirklich ‘wiszen’ bedeutet hätte, so wäre bei der häufigkeit der anwendung der verbalwurzel vid die seltenheit des nach reichlicher analogie gebildeten veda in dieser bedeutung allerdings auffällig (sonst noch ‘vidyâ’ wiszenschaft, einmal in einem späten abschnitte). Sâyana’s erklärung (yo grantho vedayati) faszt veda gar causal auf ‘der zu wiszen machende’, disz ist aber unberechtigt.

Es blibe also nur übrig das wort im sinne des baktrischen vaêdho als ‘erlangung’ d. i. mittel der erlangung (des gewünschten), oder, minder gut, als ‘besitz’ in prägnantem sinne zu faszen. Ersteres wäre nicht unpassend, wenn man an Sâyana’s oben erwähnte definition denkt, und es ist wol möglich, dasz dise auffaszung die richtige wäre.

Dagegen hat Prof. M. Haug die vermutung auszgesprochen, das wort sei von dem in den brâhmaṇa’s (ebenso Ath. V. XV. 2. u. s. w.) oft vorkomenden ya evam veda herzuleiten. Die brâhmaṇa versäumen nämlich nie, wenn sie den erfolg angeben, zu dem irgend eine liturgische handlung vermeintlicher weise verhilft, einzuschärfen, dasz disz bei demjenigen der fall ist, ‘ya evam veda’ der die betreffende wiszenschaft davon hat, ‘der darum weisz’. Es finden sich übrigens ähnliche äuszerungen, wenn auch nicht in derselben formelhaften gestalt, im Ṛgveda z. b. I. 117, 10. (28.) Ath. V. X. 10, 32. Vgl. Bṛh. Âr. up. V. 1. ‘der omkâra ist der veda’; die brâhmaṇen w i s z e n (viduḥ), dasz durch dises wort man weisz (veda) alles zu wiszende (veditavyam).

Da wir nun gesehn haben, dasz der terminus Veda die brâhmaṇa

bezeichnet (und noch auf andere heilige schriften ausgedent wird), so müszen wir annemen, dasz dise bezeichnung die ursprüngliche war, die jedoch leicht auf die hymnen übertragen werden konnte, da die brâhmaṇa die hymnen notwendig, dise aber jene gar nicht vorauszsetzten, so dasz die hymnen das unentberliche, hauptsächlich wirksame element, die quelle der religiösen vorstellungen überhaupt waren, ohne die jenes wiszen überhaupt unfruchtbar war. Wir werden freilich sehen, dasz der veda in einem gewissen sinne von der liturgie, wie die brâhmaṇa sie leren, abhängig gemacht wurde. Was den übergang der 3. sing. perf. veda in das nomen masc. gen. veda-ḥ betrifft, so ist derselbe im Samskṛt durchaus nicht ohne vilfache analogie vgl. itihâsaḥ nomen masc. gen. entstanden ausz iti ha āsa 'so nämlich war es' der stehnden schluszformel epischer erzälungen, oder: kaimutika ausz kim uta.

Uvaṭa, der commentator des Ṛgveda prâtiçâkhyams sagt allerdings: Jede hymnensammlung, die je irgendwo für sich existiert hat, heiszt ohne rücksicht auf die spaltung (ihres textes nach schulen) Veda. Indes läszt sich ausz diser bemerkung nichts gegen das obige deducieren, da sie in ihrer unvollständigkeit nichts weiter beweist, als dasz man die sanhitâ's auch veda nennen kann, nicht aber dasz die auszdrücke conversibel sind.

Es hat sich aber, seitdem in Europa die samhitâ's bekannt geworden sind, in der tat die entschiedene neigung geltend gemacht, gerade nur die samhitâ's als veda und die auszdenung des terminus auf andere litteraturwerke als missbräuchlich zu betrachten, gerade als ob wir Europäer das recht hätten, die Inder zu leren, was sie unter dem terminus Veda zu verstehn hätten. Dasz disz zu manichfachen übelständen und missverständnissen fürte, ist natürlich. Beriefen sich die Inder in irgendwelcher frage auf den 'Veda', so durchstöberten die Europäer zunächst die samhitâ's, an die die Inder gerade am wenigsten bei ihrer berufung gedacht hatten.

Veda findet sich im Çatapatha brâhm. XI. 5, 8. Ath. V. IV. 35, 6. VII. 54, 1. X. 8, 17. [XI. 10, 2.?] XV. 3, 7. neben brahma; ṛk sâma yajuḥ IX. 6, 14. X. 7, 20. XII. 1, 38. XV. 6, 13. 3, 6. yajûnši, X. 7, 14. XI. 7, 24. Ṛgv. X. 90, 9. (947.) Natürlich darf man bei ṛcaḥ sâmâni yajûnši nicht gleich auch an eine derartige samhitâ denken. Samhitâ (d. i. der hymnentext, wo die wörter nach den veränderungen von an- und auszlaut, die das betreffende Prâtiçâkhyam lert, umgestaltet sich finden, wird Manu Dharmaç. XI. 262. erwähnt; vedasamhitâ (leise zu recitieren als busze für ein vergehn) komt auch 77. 200. 258. vor, aber nur im singular, und nach der zuerst citierten stelle würde es freistehn, eine beliebige von den dreien zu wälen. Das triḥ, das sich

77. und 258. findet, wird vom commentar, wol im hinblick auf 262. mit recht anders erklärt (tribhiḥ pavitrâiḥ oder vâratrayam), wie es auch 262. heiszt 'ṛksamhitâm trir abhyasya yajušâm vâ samâhitaḥ, sâmnâm vâ sarahasyânâm (mit den upanišats); str. 77. sagt auszerdem der commentar: saṃhitâ-grahaṇât padakramavyudâsaḥ 'weil der auszdruck samhitâ gebraucht ist, sind pada und krama auszgeschloszen.

Wenn wir uns nun leider gewönt haben, die samhitâ's veda zu nennen, so komt disz daher, dasz dise für uns weitausz das gröszte interesse haben, und in manichfachster weise uns nutzen und belerung gewären; anders verhält sich die sache bei den Indern, für welche die brâhmaṇa âraṇyaka upanišat etc. die praktische wichtigkeit hatten, und ohne die die samhitâ ihrerseits wider nutzlos war; dise werke sind es, die den schatz der mantra nach ihrer ansicht erst verständlich, brauchbar und nutzbar machten.

Denn obwol der Veda überhaupt wiszenschaft (theologie, theosophie) und göttliches ursprunges ist, so hat er doch ganz eminent praktische zile, und eben seiner göttlichen (ja quasi über den göttern selbst stehnden) natur zufolge können sich auch die götter dem Veda, in dem ja ein teil der göttlichen macht zur benutzung seitens des kundigen ob gottes oder menschen oder rakšaḥ nidergelegt ist, nicht entziehen, eben aber auch nicht dem willen des Vedakundigen. Daher der auszpruch 'sarvavedamayo dvijaḥ: der brahmane besteht ausz dem ganzen veda'; er ist daher so gut wie ein gott, er ist ein sichtbarer gott und heiszt auch manušyadeva: menschlicher gott. Deva einfach im Atharvaveda (häufiger dâiva) sieh später. Es ist disz ein beispil jener egoistischen logik, die sich mer um stricte, erbarmungslose auszbeutung der logischen consequenzen als um die richtigkeit der prämissen kümmert.

§ 2.

ç r u t i - s m ṛ t i.

Eine weitere bezeichnung für Veda im weitesten sinne als heilige überlieferung (gehörtes ἀκοή) ist ç r u t i, vorzüglich mit beziehung auf die brâhmaṇas. Ihr steht zur seite smṛti, repraesentiert durch die çâstra die sûtra (kalpa-çrâuta-gṛhya-sûtra); daran schlieszen sich die auszdrücke yathâdišṭam yathopasmâram. Die bezeichnung von veda als çâstra: vedaçâstram ist spät

Manu Dharmaçâstram II. 6.—15. sagt folgendes: vedo 'khilo dharmamûlam smṛtiçîle ca tadvidâm | âcâraççâiva sâdhûnâm âtmanastušṭir evaca || yaḥ kaççit kasyaciddharmo manuṇâ parikîrttitaḥ | sa sarvo 'bhihito vede sarvajñânamayo hi saḥ || sarvam tu samavekšyedam

nikhilam jñânacakšušâ | çrutiprâmâṇyato vidvân svadharme niviçeta vâi || çrutismṛtyuditam dharmam anutišṭhan hi mânavaḥ | iha kîrttim avâpnoti pretya cânuttamam sukham || çrutis tu vedo vijñeyo dharmaçâstram tu vâi smṛtiḥ | te sarvârthešvamîmânsye tâbhyâm dharmo hi nirbabhâu || yo 'vamanyeta te mûle hetuçâstrâçrayâd dvijaḥ | sa sâdhubhir vahiškâryo nâstiko vedanindakaḥ || vedaḥ smṛtiḥ sadâcâraḥ svasya ca priyam âtmanaḥ | etaccaturvidham prâhuḥ sâkšâddharmasya lakšaṇam || arthakâmešvasaktânâm dharmajñânam vidhîyate | dharmam jijñâsamânânâm pramâṇam paramam çrutiḥ. ||

Der ganze veda (liturgie, cerimoniell, erklärender commentar, mantra Kull.) ist die quelle (grundlage, stoff) des dharma (auctorität dafür), die smṛti, der (eigene) charakter (freiheit von leidenschaft für oder gegen etwas, nach Govindarâja; nach Hârîta, der eine ganze reihe aller möglichen tugenden aufzält, etwa moralische vollkomenheit) für die kenner der höchsten warheit, | der wandel der guten, und (vâikalpike Gargavyâsa, wo zwei möglichkeiten sich bieten) die eigene zufriedenheit (wir würden sagen: das eigene gewissen). | die ganze pflicht, die Manu für jeden (stand, jede kaste) verkündigt hat, | ist in ihrer vollständigkeit im veda angegeben, denn er umfaszt die kunde von allem. || Nachdem er dises ganze (gesetz, oder: 'disen ganzen' vgl. jñânam mîmânsâ vyâkaraṇâdikam vedârthâvagamocitam) erfaszt hat mit dem auge (der sehkraft) des wiszens, | verharre er auf die auctorität der çruti gestützt als kundiger in seiner pflicht. || Dadurch dasz der mensch (Mânava, wortspil) einhält die von der çruti und der smṛti verkündete pflicht, | erlangt er hier ruhm und jenseits das höchste glück. || Unter çruti ist der veda zu verstehn, das lerbuch von den pflichten (oder: der pflichtmäszigkeit, der gerechtigkeit) ist die smṛti; | dise sind in keinem punkte in frage zu stellen, denn ausz ihnen ist die pflicht klar geworden. || Wer verachten würde dise beiden quellen, als zweitgeborner, im vertrauen auf raisonnierende (deducierende, construierende) leren (lerbücher), | der musz von den guten auszgestoszen werden, als läugner eines lebens nach dem tode, als verächter des veda. || Der veda, die smṛti, der wandel (usus) der tugendhaften, und die zufriedenheit des eigenen selbst (das gute gewiszen) | dises vierfache haben sie als unmittelbares kennzeichen der pflichtmäszigkeit bezeichnet. || Die wiszenschaft von der pflichtmäszigkeit wird gelert für die, welche von eigennutz und von begirden frei sind; | für die, welche die pflicht kennen lernen wollen, ist die çruti die höchste auctorität. || Wo in der smṛti nicht einstimmigkeit herscht, gilt beides als pflichtmäszig überliefert, | und beide weisen der pflicht sind von den einsichtigen gut geheiszen. ||

Man wird wol dem verfaszer des Mânavam dharmaçâstram die berechtigung nicht absprechen wollen, ein maszgebendes urteil zu besitzen, was veda ist; demnach dürfte dise stelle wol über das, was die maszgebenden Indischen auctoritäten unter veda verstehn, eine genügende aufklärung geben. Unserm auszdrucke 'es steht geschriben (in der heilgen schrift)' entspricht çrûyate 'es wird gehört' oder auch 'iti çuçruma' 'so haben wir gehört'. So im Griech. ποιημάτων ἀκούειν zu einer zeit, wo man längst schon schrib. Çruti wird erklärt: âcâryopadeçaparamparâ d. i. ununterbrochene lererunterweisung, eine durch eine ununterbrochene reihe von lerern durch ununterbrochene tradition fortgepflanzte lere. Neben çruti findet sich auch çrutam 'das gehörte' z. b. çrutarši's bei Yâska d. i. die ṛši's, die die heiligen texte von den eigentlichen (ältesten) ṛši's überkomen hatten; vgl. auch den eigennamen Çrutavit verfaszer von V. 62. nach der anukramanikâ des Ṛgvda, genannt V. 44, 12. (208.); ser entsprechend ist auch X. 134, 7. (654.) mantraçrutyam carâmasi 'wir wandeln dem (überlieferten) inhalte der mantra nach'. Fraglich ist çrutam Vâl. 11, 6. (741.), wo man es mit 'zu überliefernder inhalt' übersetzen müszte, was allerdings etwas weiter gienge, als das wort an und für sich zu rechtfertigen scheint, in dem zusammenhange aber passend wäre. Vgl. noch çruti in dem späten stücke Ath. V. XI. 7, 20. çrutá VII. 61. 'überlieferungen': wenn o Agni mit inbrünstiger anstrengung uns hingeben dem tapaḥ, | möchten wir freunde des çrutam sein, von langem leben und wolweise. o Agni, tapaḥ üben wir, mit inbrunst üben das tapaḥ wir, | indem wir anhören die çruta's als von langem leben und wolweise.

Mit veda, çruti, smṛti fallen zusammen auszdrücke wie ṛ š i (loc. ṛšâu) â r š a m n i g a m a (nâigama), â m n â y a ('was man in der erinnerung behält', âmnâyate, yathâmnâtam); çruti und smṛti finden sich auch in den auszdrücken âmnâya (âmnâyo mantrâç ca brâhmaṇânica) und dharma. Ueber b r a h m a in der bedeutung veda werden wir später handeln. Wir müszen schlüszlich darauf hinweisen, dasz im gegensatz zu der weit verbreiteten anschauung von dem terminus veda, diser in der Samskṛtlitteratur durchausz nicht vereinzelt steht, sondern eine anzal termini neben sich hat, deren vollkomne synonymie zweifellos ist und durch die die ware bedeutung von veda im sinne der Indischen einheimischen überlieferung in unzweifelhafter weise so wie wir sie oben nach Madhusûdana gegeben haben, erhärtet wird.

Der unterschied zwischen çruti und smṛti ist, dasz die erstere direct göttliches ursprunges ist (mantro dṛšṭaḥ; brâhmaṇam proktam, daher oft pravacanam so weit es die menschlichen verkünder [auch von mantra's] betrift), die lerbücher der smṛti dagegen für wirkliche,

unmittelbare producte menschlicher verfaszer gehalten wurden. Indes geht im princip auch die orthodoxe smṛti auf die çruti zurück im allgemeinen wie im speciellen, zum teil auf eine solche, die nur den bevorzugten sterblichen früherer menschenalter zugänglich waren, wodurch sie natürlich eine besondere weihe, einen besondern der çruti nahezu gleichkomenden wert erhält. Freilich gab es auch smṛtîr vedavâhyâḥ (yâ vedamûlâ na bhavantîti Kull. Manudh. XII. 94.) auszerhalb des veda stehnde, deren kenntnis für uns höchst interessant wäre. So spricht Kullûka von 'Manvarthaviparîtâḥ smṛtayaḥ'.

Nicht blosz alles, was sich auf die rechtlichen und politischen verhältnisse der menschen und staaten bezieht, war durch die smṛti geregelt, auch alle gottesdienstlichen hausgebräuche, alles, was sich auf den samskâra, die rituellen gebräuche von der empfängnis bisz zum tode und noch nach dem tode (nišekâdiçmaçânântam smṛtigṛhyavihitam karma) bezog, war smârtam, villeicht eben deshalb, weil davon (theoretisch wenigstens) der status des einzelnen abhieng, also der rechtlichen und staatlichen bedeutung halber, die ihnen beigelegt wurde. Disz verhältnis kennzeichnet sich in dem unterschiede der drei vâitânika- oder çrâutafeuer und dem smârta- (âupâsana âvasathya gṛhya) feuer, in welchem die hausopfer vollzogen werden, in dem unterschiede zwischen çrâuta einer- und dharma-gṛhya-sûtra's andererseits. Gleichwol musz bemerkt werden, dasz der unterschied zwischen çrâuta und smârttaschriften nicht immer und überall mit gleicher consequenz und strenge festgehalten worden ist.

Bei allen eigentlichen opfern (išṭi, neu- und vollmond- viermonatjareswendopfern, darçapûrṇamâsa, câturmâsya, ayana etc.) werden, wie die drei feuer nötig sind, so auch diejenigen handlungen vorgenomen, die zu der dreiteilung des Veda fürten, allein wie die dazu nötigen çrâutasutra smârttawerke sind, so sind auch die kalpawerke, obwol smârtta zur auszfürung der opfer unumgänglich. Trayî vidyâ, trâividyam 'die dreifache wiszenschaft' ist der inbegriff der drei veda's ṛk — sâma — yajuḥ; die worte bezeichnen auch die einzelnen verse oder sprüche (in disem sinne ṛk femin., die beiden andern neutra). Dise bezeichnungen komen schon im Ṛgveda vor, neben ṛk (gen. ṛcaḥ) auch arka, daher die ṛksänger mitunter auch arkiṇaḥ genannt werden. Das verbum arcati (3. si.) bezeichnet sowol die liecht- als die schallerscheinung, sieh das wortspil I. 92, 3. (4.). Sowie dem chandasi chândasam gegenüber loke, bhâšâ, die vulgärsprache, so bezeichnet çloka die profane, nicht vedische poesie der heiligen gegenüber; für den veda gilt diser gegensatz allerdings nicht, vgl. X. 13, 1. (788.) brahma = çloka u. VII. 97, 3. (732.)

§ 3.

Ṛk — Yajuḥ — Sâma — Atharva.

Als grundlage der heiligen litteratur müszen wir zweierlei ins auge faszen: die hymnen, die speciell zum behufe der göttervererung, der anflehung der götter (z. b. um sig in der bevorstehenden schlacht) verfaszt worden sind, oder die von den göttern preisend oder erzälend handeln, dise machen fast den gesammten Ṛgveda ausz; dann die gebete, die zu speciell liturgischen rituellen zwecken, oder als [zauber-] sprüche für den gebrauch bei gottesdienstlichen handlungen und im leben bestimmt waren; dise sind im Yajur und Atharvaveda gesammelt, und sonst in verschiedenen sûtra's (dharma — çrâuta — gṛhya — kalpa) in den verschiedenen prayoga's (leitfäden) für die priester zerstreut.

An den Ṛgveda schlieszt sich der Sâmaveda (chandoga), da das material des letzteren mit geringen ausznamen dem erstern entnomen ist. Der unterschied besteht darin, dasz die einzelnen strophen des sâman gesungen werden (daher: gîtiviçišṭâḥ [ṛcaḥ] sâmâni) mit verteilung (fünf bhakti's: prastâva udgîtha pratihâra upadrava nidhanam gesungen von dem prastotar, dem udgâtar und pratihartar, schon im Ṛgv. VIII. 70, 5. prastošat upagâsišat vgl. Chând. up. 84. 85. prastošyasi udgâsyasi pratiharišyasi) auf merere sänger, und einlegung gewisser rufe (vgl. Chând. up. Röer pg. 95 ff.): om hâu hâi î û e hoyi him, und mit gewissen schluszwörtern (nidhana's: sât sâm suvâḥ iḍâ vâk â für das pavamâna stotram Haug Ait. Br. II. 120. Ath. V. IX. 6, 5. XI. 7, 5. 12. VIII. 9, 4.); disz ist das sâma-vidhânam, zu dessen behufe die gâna's (gesangbücher) dienen: grâmageyagâna (nach Prof. Webers vermutung) araṇya — ûha — ûhyagânam. Die samhitâ zerfällt in zwei teile: das ârcikam und das uttarârcikam (stâubhikam).

Für den vortrag des sâman wird das verbum gâyati (er singt) sâma gîyamânam VIII. 70, 5. gebraucht, daher die benennungen sâmagâḥ, so vil als sâmavipra sâmanya des sâmakundiger sänger (bereits im Ṛgveda). Das sâma wird, wie eben bemerkt, schon im Ṛgveda erwähnt, auch gewisse sâmaweisen: das rathantaram I. 164, 25. (951.) X. 181, 1. (953.) Ath. V. IV. 34, 1. bṛhat VIII. 87, 1. (628.) 78, 7. (621.) X. 181, 2. pṛšṭham V. 54, 1. (688.) vgl. Haug Ait. Br. II. 34. anm. 12. im Yajurv. Vâmadevyam Yajñâyajñiyam Bṛhat Rathamtaram Vâirûpam Vâirâjam Çâkvaram Râivatam und andere, ebenso im Atharvaveda schon vile: Vâmadevyam Nâudhasam Yajñâyajñiyam Çyâitam Vâirajam Vâirûpam etc. zum teil nach dem anfangswort der ṛk zum teil nach ṛši's benannt Vâmadeva Nodhâḥ Çyena? (vgl. Anukr.) Virûpa. Vgl. überh. Râjendralâla Mitra Chândogyopan. introduction.

Es gab auch sâma für einzelne kasten vgl. Ind. St. X. pg. 24.

Das sâman galt den Indern als besonders wirksam; von den Aṅgiraḥ einer halb mythischen priesterfamilie erfunden (vgl. I. 62, 2. (458.) 107, 2. (194.) X. 78, 5. (705.) VIII. 29, 10. (231.) werden sie nicht genannt, aber doch unzweifelhaft verstanden) hat es Indra im kampfe geholfen, die sonne an den himel steigen laszen, liecht, waszer den menschen gewonnen. Seine macht wird besonders nachdrücklich IV. 5, 3. (332.) gepriesen, I. 173, 1. (478.) wird als bezaubernd geschildert, als unüberwindlich duṣṭaram X. 93, 8. (240.); IX. 96, 22. (886.) 111, 2. (891.) wird soma X. 36, 5. (236.) Bṛhaspati sâmasänger genannt, VII. 33, 14. (1006.) heiszt der somapressstein 'träger des sâman'. Wir werden sehen, dasz das sâman im VI. maṇḍala, und dann, wo die Aṅgiraḥ gar nicht erwähnt werden (im III. maṇḍala des Ṛgveda), felt, oder bei den Kâṇva's andern zugeschrieben wird (den Pajra [VIII. 4, 17. 6, 47.] den menschen im allgemeinen 16, 9.). Die schwirigkeit IV. 5, 6. zwei stimmen II. 43, 1.

Andere stellen sind V. 44, 14. 15. 54, 14. VIII. 84, 7. 87, 1. X. 36, 5. 78, 5. 90, 9. 130, 2. 135, 4.

Der Ṛgveda gehört gleichfalls einem bestimmten priester an, dem hotar [die ṛk wird daher den beiden göttlichen hotar beigelegt II. 3, 7. (775.)], der ausz demselben die bei den darbringungen nötigen sprüche nimt (anuvâkyâ yâjyâ). Unter vortrag der ṛk wird im feuer geopfert I. 36, 11. (254.) II. 3, 7. (775.) V. 6, 5. (345.) VI. 16, 47. (382.) X. 91, 12. (432.) So heiszt es II. 35, 15. 'disem, dem nächsten von den vilen göttern möchten mit opfern wir dienen, mit anbetung und opferspeise; glänzend mach ich seinen rücken, erhalte ihn mit scheitern, schaff ihn [immer wider] mit speise, verere ihn mit ṛkstrophen'. Auch der ṛk wird grosze kraft zugeschriben; es heiszt X. 105, 8. 'mögen wir mit der ṛk besigen, die keine ṛk kennen'. Sie ist ganz besonders unentberlich vgl. Ath. V. X. 8, 10. die vorn wird angespannt (angewandt), die auch rückwärts, die nach allen seiten und nach jeder seite wird angespannt, | mittels derer das opfer (gerüstet und) durchgefürt wird, um die frag ich dich, welche von den vilen ṛk ist disz? || Dem analog I. 164, 39. (951.): die silbe ṛk, in der als im höchsten himel die götter ihren sitz haben, | wer dise nicht kennt, was soll mit der ṛk der machen? die es aber wiszen, die sitzen hier beisammen. Die götter werden mit der ṛk angefleht, VIII. 27, 1. (229.) sie sollen auf den ruf komen V. 64, 1. (101.) VIII. 27, 5. Varuṇa Mitra Aryaman haben sie geschaffen VII. 66, 11. (117.); sie gelingt dem wachenden V. 44, 14. 15. (208.) vertreibt böse vorbedeutung X. 165, 5. (931.). Vil häufiger komt arka vor. Ganz gleichbedeutend mit ṛk scheint es

I. 164, 24. (951.); auszerordentlich häufig wird das lied selbst von dem vortragenden dichter arka genannt: I. 10, 1. (449.) 61, 5. (457.) 62, 1. (458.) 47, 10. (25.) 131, 6. (473.) 141, 13. (284.) 190, 1. (724.) II. 11, 15. (484.) III. 54, 14. (200.) 62, 5. (247.) IV. 3, 15. (330.) 10, 3. (337.) V. 5, 4. (344.) 41, 6. (205.) VI. 21, 10. (545.) 50, 15. (217.) VII. 24, 5. (576.) 39, 7. (223.) 62, 3. (113.) 23, 6. (575.) 97, 5. (732.) VIII, 12, 23. (590.) VIII. 52, 5. 6. (607.) 77, 4. (620.) 81, 9. (623.) IX. 97, 35. (887.) X. 112, 9. (648.) 116, 9. (650.) 148, 5. (658.) u. s. w. Das wort und ebenso das verbum komt in diser bedeutung im II. maṇḍala nur einmal 17, 1. vor. Arkasya yoni ist der ort, wo die handlung vollzogen wird. IX, 25, 6. 50, 4. Namentlich den sturmgöttern wird der arka bildlich zugeschriben I. 19, 4. (755.) 85, 2. (677.) 166, 7. (681.) V. 30, 6. (531.) 31, 5. (532.) VI. 66, 9. (696.) 57, 5. (742.) X. 78, 4. was den beweis zu liefern scheint, dasz der vortrag mit groszer anstrengung der stimme geschah. Andere stellen übergehn wir hier als von minderer wichtigkeit.

Die textstücke, ausz denen der Yajurveda besteht, sind theils prosaisch abgefaszt, disz sind die yajuḥ; von disen werden die metrischen unterschieden (daher yajuḥ-sahito mantraḥ, ṛg yajurantâ oder mantrasahitam yajuḥ). Sie bilden den veda des adhvaryu, dem die eigentlichen opferverrichtungen, herrichten des altars, der geräte, feuerbereitung, kochen der opferspeisen, die darbringungen, obligen. Dazu gehören die nigada's, die prâiša's (aufforderungen), die nivid-einladungsformeln an die götter, die yâjyâ's, die anuvâkyâ's; solche nividfürt Haug im Âit. Br. an: II. 174. anm. 23. 189, 25. 200, 43. 208, 13. 209, 16. 210, 17. 212, 21. 222, 36. 223. einen prâiša II. 96. anm. 33. vgl. 135. anm. 12. Ath. V. V. 26. Bṛh. Âr. up. ausz den nivit erhellt die zal der götter III. 9, 1. Daher heiszt es im brâhmaṇa: mit den yajuḥ wird der dienst versehen, die ṛk werden recitiert, die sâman werden gesungen (vgl. Chândogya up. âçrâvayati çamsati udgâyati). Der Yajurveda existiert in doppelter redaction, der der Vâjasaneyin und der der Tâittirîya (weiszer und schwarzer yajus).

Ath. V. V. 26.

Die yajus beim opfer, die samidhaḥ (brennhölzer), svâhâ, Agni wol- 1
kundig soll hier euch anwenden, |
es wende sie an gott Savitar vorwiszend, bei disem opfer der 2
fürst, svâhâ. |
Indra soll die uktha und die mada vorwiszend anwenden, bei 3
disem opfer die [mit demselben] engverbundenen, svâhâ, |
die prâiša's beim opfer, die nivit (nivid-), svâhâ, mit den frauen 4
die gelerten bringt hieher die [mit dem opfer] verbundnen, |

5 die chandaḥ beim opfer, o Marut, svâhâ, wie die mutter den sohn befördert hieher sie, svâhâ, |

6 dise ist hergekomen mit barhis und den prokšaṇî-waszern, auszrüstend das opfer, Aditi, svâhâ |

7 Višṇu wende [strenge] an vilen orten das tapaḥ an, bei disem opfer die [damit] engverbundnen, svâhâ |

8 Tvašṭar wende vilfach an die gestalten, die [mit disem opfer] engverbundenen, svâhâ |

9 Bhaga wende dazu nun die gebete an, bei [zu] disem opfer vorwiszend wende er die [damit] eng verbundenen an, svâhâ |

10 Soma wende vilfach die milcharten an bei disem opfer, die [damit] eng verbundnen svâhâ |

11 Indra wende vilfach die kräfte des helden an bei disem opfer die [damit] eng verbundenen, svâhâ |

12 Açvinâ durch das [mit dem?] brahman komet herwärts, durch den vašaṭkâra erhöhend das opfer; | Bṛhaspati durch das [mit dem?] brahman kome herwärts, hier ist das opfer, hier ist das svar [himelsliecht] für den opferer; Svâhâ.

Als vierter veda ist der Atharva (auch Atharvâṅgiraḥ Ath. V. X. 7, 20. [vgl. X. 6, 20.] Âṅgirasa X. 1, 6. vgl. Manu XI. 33. Ind. Stud. I. 296.) zu betrachten. Er galt im allgemeinen nicht als gleichwertig den drei andern, und das Mahâbhârata nennt ihn den veda der pûgayâjaka der grâmayâji, vgl. Ath. V. IV. 36, 7. VII. 11. VIII. 7, 11. IX. 5, 19. XVIII. 2, 27. solcher, die für den groszen haufen, für die armen dorfleute opferten, die in folge dessen zu den regelrechten opfern nicht zugelaszen wurden (vgl. Haug Ait. Br. II. 38. anm. 17.). So erklärt Madhusûdana, der Atharvaveda diene zu besprechung, segnung, fluch, bezauberung, und sei nicht zum opfern (zu regelrechten opfern) geeignet. Ganz zutreffend ist disz wol nur dann, wenn man es auf die dem Ath. V. eigenthümlichen stücke beschränkt; obwol selbst dann noch manche stücke auszzuscheiden sind, die bei den opfern anwendung finden, und stücke wie das opfer des ajaḥ pañcâudanaḥ (IX. 5.) mit einem opferlon von fünf goldstücken, fünf neuen kleidern, fünf kühen gehören wol auch nicht für arme dörfler. Auszerdem ist der Atharva wegen seiner sühnformeln, die er enthält (prâyaçcittam, samdhânam, correctur einer felerhaft vollzogenen handlung), dem beaufsichtigenden priester, dem brahman, notwendig, daher er auch brahmaveda heiszt. Der brahmapriester ist nämlich beim opfer tätig kṛtâkṛtapratyavekšaṇâya, um zu achten auf das, was (bisz dahin) geschehn und nicht geschehn (ist und in folge dessen) soll.

Im ganzen und groszen enthält der Atharvaveda in der tat wenige

stücke von dem charakter derer des Ṛgveda. Meist sind es sprüche, die bei gewissen rituellen handlungen, bei heirat, begräbnis, königsweihe, hausbau etc. verwendet wurden; dann sprüche zur beschwörung von krankheiten, dämonen, unglücksanzeichen, zaubersprüche verschiedenes inhalts, und er zeigt auch demgemäsz eine ungeheuer entwickelte dämonologie. Auszerdem findet man darin eine nicht geringe anzal theologisierender abschnitte im sinne der brâhmaṇa's oder upanišat, teils wie dise erstern in prosa, teils in der erst in späterer zeit zur gewönlichen darstellungsform gewordenen anušṭup (M. Müller Hist. of Anc. Sansk. Litt. pg. 68.). Dise teile sind ser später entstehung.

Wegen der vilen die hausgebräuche betreffenden stücke, und wol teilweise auch deshalb, weil er der veda des brahmapriesters war, hiesz nach ihm der purohita (der hauspriester eines königs oder edlen) Âtharvaṇa. Daher wol auch die vilen gebete, für das râšṭram VII. 35. XII. 1, 8. XIII. 1, 1. u. s. w. Der purohita mochte bei den opfern seines râjan wol gewönlich das amt des brahmapriesters verwaltet haben, obwol Madhusûdana sagt, dasz er sich hiezu der drei veden bedienen müsze. Deshalb aber beanspruchen die Atharvâṅgirasaḥ vorzug vor den priestern, die einen andern veda studiert hatten, und in den schriften des Atharvaveda wird auszschlüszlich der Atharvapriester als purohita anempfolen, wofern könig und reich nicht zu grunde gehn sollen. Von dem brahmapriester heiszt es nämlich, dasz er das opfer im (mit dem) geiste vollziehe (er schützt es durch den geist, d. i. durch den unendlichen geist, der alle götter befaszt), das die hotar-adhvaryu-sâma-priester durch ihre äuszerliche tätigkeit auszfüren. Der brâhmâ ist der geist [manaḥ] des opferers Bṛh. Âr. up. III. 1, 6. Daher der streit der bahvṛca's, die den Ṛgveda, der adhvaryu's, die den Yajuḥ, der chandoga's, die den Sâmaveda studieren, mit dem brahman oder atharvâṅgirâḥ um den vorrang (vgl. Mr. Muir Orig. Ssk. T. III. 84. und was später von den im Ṛgveda vorfindlichen gehäszigkeiten gegen die Pajra's gesagt werden wird.)

Was die ursprüngliche tätigkeit des atharvan betrifft, so laszen ihn stellen wie Ṛgv. IX. 11, 2. VIII. 9, 7. und andere im IX. maṇḍala vilmer dem adhvaryu verwandt, als vorzüglich mit speisedarbringung im feuer beschäftigt erscheinen, wie denn schon sein name auf eine enge beziehung zum feuer hinweist. Villeicht stellt er eine besondere liturgie dar, älterer art, bei der opfer und darbringung im feuer von einem priester besorgt wurde. Çatap. br. XI. 5, 6, 4—7. wird das studium der ṛcaḥ yajûnši sâmâni atharvâṅgiraḥ je darbringungen von payaḥ milch, âjyam butter, soma, medaḥ fett gleichgesetzt, und der gleiche lon dafür versprochen.

Es ist klar, dasz eine so sonderbare mischung so heterogener bestandteile nicht auf hohes alter anspruch machen kann. Disz beweist auch die sprachliche und die sachliche analyse (vgl. Mr. Muir II. 446.). Einzelne stücke jedoch haben unzweifelhaft ein alter, das hinter dem durchschnittsalter Vedischer stücke nicht zurücksteht.

§ 4.

Brâhmaṇam-Âraṇyakam-Upanišad-Çâkhâ's.

Den zweiten teil, der sich an den Veda die samhitâ's longo sed proximus intervallo anschlieszt, bildet die grosze gattung der brâhmaṇa's. Als späterer entstehung erweisen sie sich dadurch, dasz dort die vedentexte bereits gekannt, studiert, discutiert und angewandt erscheinen. Die sprache zeigt zwar noch vile vedische eigentümlichkeiten, aber sie ist im wesentlichen bereits streng geregelt, und verliert nur noch im weitern verlauf ihrer entwicklung teils vom alten vedischen teils vom specifisch brâhmaṇischen sprachgute, vgl. oben.

Das brâhmaṇa hat zum gegenstande die erklärung der liturgie vom theologischen standpunkte, es ist also kein ritual im eigentlichen sinne des wortes. Seine teile sind: karmavidhânam 'auszeinandersetzung der handlungen' (wobei jedoch oft manches vorausgesetzt, auch die ordnung der handlungen nicht immer streng befolgt wird), arthavâda erklärung commentar, nindâ tadel (verwerfung), çansâ lob (billigung), purâkalpa die weise früherer zeit (wenn es sich um gebräuche handelt, von denen man abgekomen; utsannam), parakṛti taten anderer frommer berühmter leute (Haug Ait. Br. Introd. 49). Disz kann auch zusammengefaszt werden in vidhi regel und arthavâda, weil doch alles den zweck hat, etwas zu motivieren, direct oder indirect. Daher der ganze veda definiert werden kann als bestehnd ausz mantra vidhi uud arthavâda, eine definition, die mer sachlich als formell ist. Brâhmaṇam (auch abschnitt eines capitels) im sinne des e i n z e l n e n auszspruches, ausz deren sammlung unsere brâhmaṇa entstanden sind, findet sich Ath. V. VII. 66. (açravam zu lesen): wenn es im luftraum, wenn im winde es war, wenn in den bäumen oder in den gesträuchen, | was als es gesprochen wurde, die tiere hörten, dises brâhmaṇa soll nun auch zu uns komen.

Zum unterschiede von den brâhmaṇa's beschränken sich die kalpawerke auf den vidhi, gehören daher zu den smârttawerken. Da nun die liturgischen verrichtungen unter verschiedene arten von priesterlichen functionären verteilt sind, und die einteilung in die samhitâ's von jeher damit im zusammenhang stund, weil die betreffende anwendung

eines textes hinter der redaction der hymnensammlungen zurückligt, so ist es eine notwendige folge hievon, dasz auch die brâhmaṇa's sich den einzelnen samhitâ's anschlieszen, und für das bedürfnis des hotars oder des adhvaryu's oder des chandoga oder des brahman verfaszt wurden. So gehören das Âitareya und Çâṅkhâyana br. zum Ṛg., das Tâṇḍya (Prâuḍha citiert im weiszen Yajuḥ), Pañcavinça Chândogya zum Sâma, das Çatapatha die Vâjasaneyi samhitâ das Tâittirîya (br. u. samhitâ) zum Yajur, das Gopatha br. zum Atharvaveda.

Auf disem gebiete trat dann die scheidung in die verschiedenen schulen (zweige çâkhâ's) ein, die sich teils nach dem texte der samhitâ, teils nach den brâhmaṇa's, teils villeicht nach sûtras von einander unterschieden.

Der Veda war von Brahmâ geoffenbart, und bestand in den frühern altern als einer. Nach langer zeit wurde derselbe von Vyâsa (Pârâçarya Kṛšṇa Dvâipâyana, der später für eine incarnation des Višṇu Nârâyaṇa galt) geordnet, und vier schülern Pâila Vâiçampâyana Jaimini Sumantu mitgeteilt zur überlieferung und fortpflanzung: der Ṛgveda dem Pâila, der Yajurveda dem Vâiçampâyana, der Sâmaveda dem Jâimini, dem Sumantu der Atharvaveda (die Itihâsa und Purâṇa dem Sûta Lomaharšaṇa). Die teilung wurde von Brahmâ befolen, weil das menschengeschlecht nicht mer fähig war, den Veda in seiner ganzheit aufzufaszen, und allmählich vil davon verloren gieng. Früher zälte der Veda hunderttausend strophen, das opfer war (in demselben verhältnisse, weil der Ṛgv., die hauptquelle, beiläufig 10,000 strophen zält) zehnfach und verschaffte alles, was man wünschte. Auf die ansicht, dasz der Veda ehemals hunderttausend strophen gehabt habe, brachten offenbar die sprüchwörtlichen hunderttausend (schwerlich aber tatsächlich vorhandenen, die Bombay-auszgabe zält nur 83,483) strophen des Mahâbhârata. Man wollte nebenbei die numerische inferiorität des Veda erklären.

Pâila hatte zu schülern für den Ṛgveda Baḥkala (Baškala) und Indrapramati; von Indrapramati's sohne Mâṇḍukeya, dann von Vedamitra Çâkalya von Âçvalâyana und Çânkhyâyana (Kâušîtakî çâkhâ): die Bâškala's Çâkala's Âçvalâyana's Çânkhâyana's Mândûkâyana's. Auszerdem die Âitareyin, Çâiçira Pâingin Kaušîtakin. Die Bâškala und Çâkala çâkhâ wurden von Çâunaka vereinigt, der einem zweig der letztern angehörte, daher die Çâunakîya. Den Yajurveda lerte Vâiçampâyana zunächst sibenundzwanzig schüler. Yâjñavalkya aber unter disen zog sich das missfallen seines lerers zu, weil er sich weigerte einen teil der schuld Vâiçampâyana's an der zufälligen tötung seines schwestersohnes auf sich zu nemen. Er hiesz ihn die gelernten

Yajuḥ von sich geben (deshalb dann schwarz kṛšṇâni, d. i. unrein, schmutzig genannt), die dann von den andern in rebhüner verwandelten schülern aufgepickt wurden. Es ist disz eine erfindung, die wol ausz dem namen eines alten lerers Tittiri (rebhun) zu erklären, der durch Yâska's vermittlung schüler Vâiçampâyana's ist. Dise yajuḥ heiszen daher schwarze.

Yâjñavalkya flehte den sonnengott an, ihn zu entschädigen, und diser offenbarte ihm dafür andere, die daher çuklâni 'helle reine weisze' hieszen. Yâjñavalkya Vâjasaneya lerte fünfzehn schüler: Die wichtigsten çâkhâ sind die der Kâṇva und der Mâdhyandina; auszerdem die der Jâbâla Baudheya Tâpanîya etc.

Die çâkhâ's des schwarzen Yajurveda sind die Caraka, die Mâitrâyaṇîya, die Tâittirîya die Khâṇḍikiya, die wider in besondere Çâkhâ's zerfallen. Zu den ersten gehören die Kaṭha, Çvetâçvatara, Âupamanyava, zu den Aukheya's die Âtreya etc., zu den letzten, die selber wider eine unterabteilung der Tâittirîya sind, die Kâleya, die Çâṭyâyanin, die Bhâradvâjin, die Âpastambin etc. Sumantu, son Jâimini's, lerte den Sâmaveda seinen son Sukarman, der jedoch eine besondere çâkhâ gründete; seine schüler Hiranyanâbha und Pâušpinji ebenfalls. Lokâkši Kuṭhumi etc. gründeten ihrerseits besondere çâkha's; die Kâṇṭhumî çâkhâ besteht noch, sie gehört aber als unterabteilung zu der der Râṇâyanîya. Die zal der çâkhâ wird auf 1000 angegeben, sie sollen aber von Indra mit dem donnerkeil fast alle vernichtet worden sein. Auch werden ihre namen zum teile sehr verschieden angegeben.

Ebenso verhält es sich mit den angaben über die çâkhâ des Atharvaveda, genannt werden die Pâippalâda, die Çâunaka, Devadarçin etc.

Die çâkhâ war durch das caraṇa getragen, das sich schied nach sûtra, brâhmaṇa und veda. Das studium des veda ward aber auch noch in den parišad's gepflegt, die jedoch nicht auf gleichheit der çâkhâ beruhten. Parišad (sabhâ gošṭhî, gesellschaft club) konnte bestehn ausz vier oder drei agnihotrin (brahmanen, die das gelübde auf sich genomen hatten, täglich das ganze leben hindurch morgens und abends eine milchspende, das agnihotram, darzubringen); fünf oder drei vollständige kenner des veda, wenn sie auch kein eigenes feuer hatten; [einer sogar, wenn er die âtmavidyâ besitzt; disz wol eine illusorische bestimmung].

Wegen des groszen umfangs der brâhmaṇa's, und weil sie doch nicht das ritual als selbstzweck, sondern wegen der daran sich knüpfenden theologischen speculation behandelten, wurden praktischere werke verfaszt, die kalpasûtra's (für den hotar von Çâṅkhâyana und Âçvalâyana, für den adhvaryu von Kâtyâyana, für den chandoga von

Lâṭyâyana und Drâhyâyaṇa. Sie waren unbedingt notwendig, denn ohne sie war es nicht möglich, selbst mit kenntnis der mantra und der brâhmaṇa's ein opfer zu vollziehen. Doch gehörten sie, weil von bekannten, anerkannten menschlichen verfaszern herrürend, nicht mer der çruti an, so wenig als die çrâuta, gṛhya und dharma (sâmayâcârika) sûtra. Dasz die sûtra jünger sind als die brâhmaṇa, ergibt sich von selbst; da sie in den brâhmaṇa's nie citiert vorkomen, wol aber umgekert, die brâhmaṇa's in den sûtra's.

Für das Indische altertum bilden die brâhmaṇa's eine höchst wichtige quelle, in ritueller, religiöser, mythologischer, philosophischer (upanišads sind zum teil ihnen einverleibt) in sprachlicher und überhaupt kulturgeschichtlicher beziehung. Zu den brâhmaṇa's gehören auch die Âraṇyaka's und die Upanišad's (vedântâḥ weil sie [vermeintlich] das zil repraesentiren, zu dem das vedenstudium füren soll). Sie sind teile, zubehör der brâhmaṇa, obwol bedeutend jünger, namentlich hat sich die upanišadlitteratur bisz in spät nachchristliche zeit fortgesetzt. Eine grosze masse derselben wurde unter Aurungzêb durch dessen (später auf sein geheisz ermordeten) bruder ins Persische, und ausz dem Persischen durch Anquetil du Perron ins lateinische übertragen. Wir haben eine auszfürliche abhandlung oder vilmer ein werk über dieselben in den Indischen Studien von Prof. A. Weber. Einige upanišads können jedoch immerhin auf ein verhältnismäszig höheres alter anspruch erheben. So der vierzehnte abschnitt des Çatap. Br. der geradezu upanišad heiszt. Ihre sprache enthält vile offenbar gesuchte archaismen.

Upanišat und Âraṇyaka stehn sich ser nahe; mystik und theosophie ist ihr gemeinsamer inhalt. Sie sollen die einzige lectüre des sannyâsin sein, der über das alter hinausz gelebt hat, in dem man verpflichtet ist, die mantra zu studieren und die opfer zu vollziehen. Disz wäre nur consequent; doch rürt die verordnung eben ausz einer upanišad her. Wärend nun in der ältern zeit (in den brâhmaṇa's vgl. Mr. Muir's Orig. Sansk. T. III. 17.) die âtmavidyâ sarvavidyâ die pantheistische lere vom höchsten geiste nur eben als der schlusz des menschlichen bildungsganges, als letzte höchste lere gilt, in die der mensch sich vertieft, wenn er seinen verpflichtungen gegen die götter durch opfer, gegen die manen durch erlangung eines sohnes (eigentlich enkels), durch studium und überlieferung des veda nachgekomen ist, finden wir in spätern philosophischen schriften eine absolute verwerfung des veda und seiner werkheiligkeit, man fand es bequemer, sich gleich von vornherein in die âtmavidyâ zu versenken. Allerdings hieng disz zusammen mit der schon in früher zeit auftauchenden überzeugung von

der wesentlichen einheit der gottheit (X. 121, schluszstr. 82, 5. 6. 7.). Der fortschritt in diser richtung läszt sich vom veda ausz durch das brâhmaṇa und seine âranyaka und upanišat in die philosphie der mîmânsâ, des yoga verfolgen.

Als probe kann hier der vierzigste adhyâya der Vâjasaneyi samhitâ folgen [jñânakâṇḍam] der eigentlich eine upanišat (geschaut von Dadhyaṅk Âtharvaṇa) ist.

1 Von Îça ist befaszt zu denken, was irgend in der dreiwelt ist; |
verzicht auf disz und so geniesze, kein fremdes gut beger.

2 hier heilge werke übend mögst du nach deinen hundert jaren trachten, |
so wird, nicht anders, dir befreiung, nicht haften an dem mann das werk.

3 asurisch heiszen jene welten in blinde finsternis gehüllt; |
dorthin gelangen nach dem tode die töter ihres eignen selbsts.

4 nicht regend sich ist das Eine schneller als der geist, nicht haben es die götter erreicht, das zuerst gedacht hat [marçat? com. arçat], |
was läuft, all das andere, überholt es stillstehnd, darein hat die waszer [das werk apáḥ doppelsinnig] Mâtariçvan [Vâyu] gelegt (geschaffen) [in dise ihrer wesenheit nach fortwärend eigen bewuszte natur des Atman verlegt Vâyu, in dem verwoben alle arten von ursache und wirkung, der als sûtra (durchgehnder) faden bezeichnete erhalter der ganzen welt, dessen wesen die alles leben erhaltenden tätigkeiten, alle die vorgänge der regungen strebungen der lebendigen wesen, und die des leuchtens der sonne, des flammens des feuers, des regnens der wolken etc. in das brahma nämlich, wie es heiszt Tâitt. Âr. ausz furcht vor disem weht der wind, ausz furcht vor disem geht Sûrya auf etc.]

5 disz reget sich, disz regt sich nicht, in weiter fern, und nah ists auch, |
im innern ist es dises alls, und auszen auch um dises all.

6 wer aber alle wesenheit in seinem eignen selbst erschaut, |
sein eigen selbst in aller welt, ist zweifels ledig weiterhin.

7 wer alle wesen in sich faszt, er hats erkannt ‘der Âtman ists’, |
wo soll verirrung schmerz da sein, nachdem die einheit er erkannt.

8 zum hellen körperlosen ist zum wundenfreien er gelangt, was keine senen, schmutz nicht hat, von sünde unverwundet, |
der einsichtige weise, siger, selbstseiend hat [wie er ist] wie sie sind [der warheit gemäsz] die dinge gelert für alle ewigen jare.

in blindes dunkel komen die, die hoffen [eigentlich inserviunt] auf nichtwiderker, | noch gröszres dunkel ist für die, so sich freun auf widerker. 9

denn andres für die widerker und andres für nichtwiderker [den glauben daran], | so haben die weisen, die wir gehört, gesagt, die's uns erkläret. 10

[Der commentar bezieht das erste auf das kâryabrahmopâsanam vererung des brahma zu einem zwecke und gibt als frucht die fähigkeit an, sich klein grosz etc. (in der weise des yoga) zu machen; das zweite auf avyâkṛtopâsanam vererung zum zwecke der ungeschiedenheit.]

wer widerker, wer die vernichtung, wer disz b e i d e s zusammen kennt, |

der überwindet den tod durch die vernichtung, erlangt unsterblichkeit durch die widerker. [entweder 'durch die kenntnis von der vernichtung' etc. oder wie com. 'durch den vergänglichen leib; sambhûtyâ = âtmajñânena.] 11

in blindes dunkel komen die, die [ausz werkheiligkeit] dem unwiszen dienen, |

in tiefres noch geraten die, die an dem wiszen sich erfreun. 12

denn andres für das wiszen [als frucht] und fürs nicht wiszen anderes, |
so haben die weisen, die wir gehört, gesagt, die's uns erkläret. 13

wer wiszen und nicht wiszen kennt, b e i d e s zusammen hat erkannt, |

besigt durch letzteres den tod, durch erstres er unsterblich wird. 14

'Vâyu nimt den unsterblichen hauch, asche ist dises leibes ende, |

Om o geist sei eingedenk, om o schlauch [? kṛive; klibé unverständlich] sei eingedenk, des getanen eingedenk. [com. so betet der Yogî im augenblicke des todes]. 15

Agni, geleit uns auf gutem pfade zu reichtum, du o gott aller heiligen werke kundig, |

halt fern uns die zum falle bringende sünde, wir weihn dir vilfachsten auszdruck von anbetung. 16

mit goldener schale ist des satyams angesicht bedeckt [es ist die sonnenscheibe gemeint], | 17

der Puruša, der im Âditya dorten, der bin ich.

Om Kham [luft] brahma.

II.

ENTSTEHUNG DES VEDA,

DER EINZELNEN LIEDER — DIE SAMMLUNGEN.

§ 5.

Revelation — schauen der hymnen — der einzelne hymnus eingegeben.

Ueber die entstehung des Veda werden mancherlei wenig bedeutung beanspruchende ja kaum über die allegorie sich erhebende fabeln überliefert. Die am meisten interessirende ist die, welcher zufolge ausz Agni Vâyu Sûrya je der Ṛg-Yajur-Sâmaveda entnomen worden ist von Prajâpati Chândog. up. IV. 17. Da nun der Ṛgveda für das amt des hotars bestimmt ist, als dessen eigentlicher verwalter der feuergott gilt, der Yajurveda für den dienst des adhvaryu, der Sâmaveda für den der chandogâḥ, die tätigkeit des brahman aber sich auf alle drei stützt, so repraesentieren die drei ersten veda Agni das feuer, Vâyu den wind (den laufenden d. i. dienenden) und die sonne. Prajâpati vertrit offenbar Indra. Darum sagt Madhusûdana: sa vedaḥ prayogatrayeṇa yajñanirvâhârtham ṛgyajuḥsâma-bhedena bhinnaḥ 'dieser veda ist nach seiner dreifachen verwendung zur auszfürung des opfers als Ṛg-Yajuḥ-Sâmaveda unterschieden (differenziert, in ältester zeit, wird behauptet, habe es nur einen veda gegeben.) vgl. Chândog. up. I, VI. VII.

Die drei veden werden auch identificiert Ṛgveda mit Vâk (stimme), Yajurveda mit Manaḥ (dem geiste), Sâmaveda mit Prâṇaḥ (hauch, atem) Bṛhad Âr. upan I. 5, 5. All disz hat jedoch wenig wert, weil es unendlich variiert wird so z. b. Vâk auch als mutter des veda erscheint etc.

Nach den anschauungen späterer zeit ist der veda in seiner ganzheit eine offenbarung Brahma's. Wir können mit übergehung der fast

unzäligen variationen, mit denen die emanation des veda als ein mer oder weniger fundamentaler process in der weltschöpfung in Indischen quellen geschildert vorkomt, uns zunächst an dise auffaszung in ihrer allgemeinsten gestalt halten, da sie im Ṛgveda selber eine deutlich auszgesprochene spur aufzuweisen hat. Von sonstigen hieher gehörigen mythen bietet Mr. Muir (Or. Ssk. T. III.) eine reiche auszwal.

Obwol nämlich die erklärer des Veda oft genug angeben, diser oder jener mantra sei disem oder jenem ṛši bei disem oder jenem anlasze von irgend einer gottheit geoffenbart worden (ebenso wie disz ihrer ansicht und der tradition zufolge mit brâhmaṇa oder irgend welchen besonders wirksamen liturgischen handlungen der fall war), so tut disz doch der den ganzen veda umfaszenden, die hauptsäule der orthodoxie bildenden theorie des apâurušeyatvam (seines nichtherrürens von einem menschlichen urheber) keinen eintrag. Freilich konnte man sich darauf berufen, dasz mit jener ersten schöpfung nur eben der Veda als kosmische potenz geschaffen war, und immerhin noch des anlaszes bedurfte, um zur kenntnis und in den bereich des menschlichen geistes gebracht zu werden, natürlich ohne dasz sein fortbestehn von der fortpflanzung im menschenmunde abgehangen hätte. Indes heiszt es doch bei Yâska: arthepsava ṛšayo devatâç chandobhir abhyadhâvan | yatkâma ṛšir yasyâm devatâyâm arthapatyam ichan stutim prayuṅkte taddevatah sa mantro bhavati: 'die ṛši's, die irgend etwas erreichen wollten, namen mittels metrischer lieder ihre zuflucht zu den göttern; die gottheit, an welche der ṛši im verlangen nach etwas, den besitz des verlangten wünschend das preislied richtet, dise ist es, der der mantra eigen ist.' Nach disen und ähnlichen auszsprüchen wäre man berechtigt zur ansicht, dasz jene revelationstheorie nicht so absolut den geist beherschte; denn es ist hier von einem bewuszten zwecke (kâma, artha, arthapatyam ichan), und von einer zur erreichung desselben vorgenomenen handlung (stutim prayuṅkte), von einem mittel (chandobhiḥ) die rede. Die initiative ist durch dise erklärung auf die seite des betreffenden ṛši verlegt, und ebenso die wal des mittels, so dasz für offenbarung kein platz mer übrig bleibt. Dasz die daten des textes selber ebenso ser einerseits die urheberschaft des dichters betonen, wie sie andererseits den gedanken höherer eingebung keineswegs abweisen, werden wir später sehen (vergl. Mr. Muir Or. Ssk. T. III. 217 ff.).

Wie dem immer sei, die orthodoxe anschauung in Indien war und ist, dasz der gesammte veda eine mit der weltschöpfung in zusammenhang stehnde emanation ist. Und diser glaube findet sich auszgedrückt im purušasûktam des Ṛgveda X. 90, 9. (947.): ausz dem opfer des puruša seien die ṛk, die sâman, die chandaḥ, das yajuḥ entstanden (vgl.

Ath. V. X. 7, 20. vom Skambha wurden die ṛk abgehauen, die yajuḥ abgeschabt; die sâman sind seine haare, der Atharva sein gesicht.). Am nächsten steht X. 88, 8. (431.) 'zuerst den hymnenschall, dann den Agni, dann das havis brachten hervor die götter. Und wenn auch jenes sûktam nach verschiedenen sprachlichen erscheinungen (einigermaszen auch nach dem metrum) nicht auf das durchschnittsalter der Ṛgvedahymnen anspruch hat, so gibt es doch stellen genug, wo die dichter selber ihr werk als von der gottheit eingegeben erklären I. 40,5, (723.) II, 23, 2 (725.) 34, 6. (685) III. 43, 5. (508.) IV. 5, 6. (332.) 22, 1. (522.) 11, 3. (338.) V. 42, 4. (206.) VI. 16, 36. 69, 2. (743.) VII. 33, 9. (1006.) 88, 4. (87.) 97, 3. (732.) VIII. 13, 7. (591.) 89, 10, (983.) IX. 86, 41. (876.) X. 65, 11. (227.) 71, 3. (999.) Ath. V. IV. 24. 1.

So heiszt es V. 48, 5. (212.) er ist es, der mit der zunge (unserer zunge) sich reget, der vierantlitzige, der schön (in liecht) gekleidete Varuṇa; nicht durch unsere menschliche natur wiszen wir von ihm, von dem her Savitar Bhaga gutes gibt. Daher heiszt das brahma devattam 'von den göttern empfangen' I. 37, 4. (673.) VIII. 32, 27. (598.) devakṛtam VII. 97, 2. Manchmal ligt im auszdrucke streng genomen nur so vil, dasz der gott als auszgangspunkt der dichterischen tätigkeit hingestellt wird: IV. 11, 3.

Dem entsprechend finden wir in nachvedischer zeit die anschauung, dasz die heiligen texte von den ṛši's (den alten, welche intuitive geisteskraft für das übersinnliche besaszen) geschaut worden seien. Daher kann nach disem glauben von einem verfaszer in unserem sinne nicht die rede sein. Die ṛši's heiszen mantra-drašṭâraḥ von der verbalwurzel dṛç griech. δέρκειν dadarça δέδορκα). Schon Yâska citiert den auszdruck ausz älterer auctorität, er ist auszerdem den brâhmaṇa's geläufig, wärend Pâṇini (nach Prof. Webers bemerkung) denselben nur von den sâmaweisen braucht (dṛšṭam), dagegen von mantra u. brâhmaṇa proktam (verkündet); pravac- (anam προλέγειν προειπεῖν) wird übrigens von den heiligen schriften überhaupt gebraucht; in engerm sinne gilt es von dem ṛši, dem ein brâhmaṇa zugeschriben wird; daher purâṇaproktam 'ein von alten ṛši's verkündetes brâhmaṇam: Vgl. Ind. St. V. 69.

Das schauen der texte konnte so gedacht werden, dasz dieselben sich 'sadeham' (Sây. zu I. 100.) praesentierten, als körperbegabte, göttliche wesen, und erst im geiste des dichters in worte sich umsetzten. Im Ait. Br. heiszt es der ṛši habe, schauend das göttliche werk (als emanation der Vâk?), es genau nachgesprochen. In späterer zeit freilich gilt alles auch die accente etc. als geoffenbart.

§ 6.

Die auctorschaft der ṛši.

Vil häufiger und natürlich im eigentlichen sinne zu nemen sind die erwähnungen der hymnen als der eigenen geistesproducte der betreffenden ṛši's. Dasz sie ein erbstück des vaters, der vorfaren sind, wird mehr als einmal auszgesprochen: IV. 4, 11. (331.) VI. 21, 6. (545.) 50, 15. (217.) VII. 18, 1. (1005.) 97, 5. (732.) VIII. 6. 10. (589.) IX. 96, 11. (886.) X. 66, 14. (228.)

Mr. Muir hat (Or. Ssk. T. III. ch. II.) in einer erschöpfenden weise die nachrichten behandelt, die der veda selber über das factum gibt, dasz die vedendichtung schon damals für eine ausz alter, die erinnerung begränzender zeit datierende kunsttätigkeit galt. Den nûtana (neuen) gegenüber werden die pûrve pûrvyâḥ purâtanâḥ purâjâḥ pratnâḥ prathamâḥ oft erwähnt, z, b. I. 1, 2. 118, 3. IV. 50,1.

Die ahnen sind ganz oder halbmythisch Dadhyaṅk Atharvan Manus etc. oder ausz den stammnamen deducierte eponyme urväter wie wol Bhṛgu Aṅgiraḥ Atri Kaṇva Priyamedha, worüber später das nötige gesagt werden wird. Dasz disen eine höhere weisheit, eine höhere macht, mer einflusz auf die götter zugeschriben wird, versteht sich von selbst; sie heiszen anedyâḥ 'untadelhaft' anavadyâḥ, dhîrâḥ die verständigen'; ariṣṭâḥ 'nie zu schaden gekomen' (durch unverstand der heiligen gebräuche und cerimonien); sie waren die mahlgenoszen der götter VII, 76, 4. (16.) sie haben das verborgene liecht gefunden, mit sich bewärenden sprüchen die Ušas hervorgebracht. Nur bei kîsta I, 127, 7. (281.) scheint das entgegengesetzte der fall zu sein 'wenn ihn schon voralters die Bhṛgu, die schlechten sänger' der verfaszer ist auf der den schützlingen der Bhṛgu feindlichen seite.

Von dem dichten der hymnen wird der auszdruck: machen 'karoti dadhâti' erdenken 'âmanati dîdhîte' zeugen 'janayati' zimmern 'takšati' (wie einen wagen) gebraucht; das singen überhaupt wird mit dem spinnen 'tanoti' und besonders wol die anwendung von ṛk und sâman mit dem weben verglichen II. 28, 5. (83.) VI. 9, 12. (375.) IX. 99, 1. (889.) X. 101, 2. (771.) 130, 2. (762.). Für die erstern findet man bei Muir (III. 232.) reichliche belege. Wir füren an: I. 20, 1. (161.) 47, 2. (25.) 61, 16. (457.) .II. 39, 8. (39.) IV. 6, 11. (333.) — I. 171, 2. (684.) VIII. 63, 7. (601.) — VIII. 79, 3. (622.) — I. 62, 13. (458.) 130, 6. (472.) II. 19, 8. (492.) V. 2, 11. (342.) — VII. 15, 4. 397.

Nicht minder wird den hymnen (und den opfern; denn beides vereint wirkt erst) eine kraft zugeschriben, die selbst auf die götter einwirkt, sie erfreut, günstig stimmt, komen macht, ihre stärke und machtfülle mert und in tätigkeit versetzt (vâjayati vardhayati unendlich häufig), was alles von der beschaffenheit der stuti (abgesehen von der speise oder somadarbringung) abhängt, denn I. 53, 1. (968.) nicht findet schlechtes lob beifall bei den schenkern des reichtums (den göttern hier speciell Indra); VII. 32, 21. (584.) nicht durch schlechtes lob findet gutes der sterbliche, nicht zum widerspänstigen wird der reichtum komen; II. 33, 4. (708.) mögen wird dich nicht erzürnen, o Rudra, durch schlechtes lob. Deuten also die eben vorher namhaft gemachten auszdrücke auf wirkliche *ποιηταί*, auf *τέκτονες ὕμνων* (vgl. angels. scôp scôp hvîlum sang Beów.), so zeigen andererseits nach den vorstellungen diser dichter die götter sich als unterworfen (natürlich bisz zu einem gewissen grade, der unbestimmbar bleibt) der wirkung diser ihrer geistesproducte. Wir werden übrigens sehen, dasz infolge der materialistischen anschauung des Pantheismus die götter eben ausz dem brahma, der keineswegs auszschlüsslich und unbedingt in ihrer gewalt befindlichen göttlichen (eigentlich übergöttlichen wie übermenschlichen) potenz ihre kraft ziehen, wo sie dise potenz eben finden.

Die benennungen der lieder und sprüche selber variiren auszerordentlich, je nachdem sie von ihrer verwendung den namen haben, oder diser durch den usus typisch geworden war zur andeutung einer bestimmten gebrauchssphäre: z. b. ṛk sâman yajuḥ uktha stoma stotram nigada nivid prâiša — oder vom singen: ṛk arka gâthâ gâyatra gîḥ — oder vom bloszen sprechen: praçasti çansa vâk vacaḥ — oder von der geistigen tätigkeit: brahma mantra manma mati manîšâ dhîḥ dhîti — oder von dem geregelten masze oder der weise: chandaḥ nîtha — oder vom zwecke: kâra stoma stut stuti etc. Âṅgûša ist wol mit aṅgiraḥ (sprecher oder sänger, wie denn auch *ἄγγελος* nicht vom gehn benannt ist) zusammenzustellen. Eine mer technische bezeichnung, die jedoch in der spätern zeit als solche ser allgemein wird, ist sûktam (gut gesprochenes).

Dasz man ausz dem wortlaute der texte berechtigt ist mit bestimmtheit zu schlieszen, dasz die ṛši's sich für die dichter derselben ansahen, und unter der eingebung nichts weiter als die wirkung begeisterter frömmigkeit verstanden, oder höchstens als wirkung des brahma wie wir später sehen werden, oder des tapaḥ, versteht sich für den Europäer von selbst. Diejenigen also, welche sich in unverdächtiger weise als verfaszer nennen oder verraten, und welche die überlieferung zu bloszen schauern qualificiert, gelten uns für die verfaszer

derselben in engerm oder weitern sinne, je nachdem sie das stück vom anfang selber gedichtet haben oder (was in jenen einfachen zeiten keineswegs so streng auszeinander gehalten wurde) ererbtes nur fortpflanzten, erweiterten, fortbildeten, wobei leicht nur der name des jüngern überlieferers haften bleiben mochte. In disem sinne müszen wir die berichte verstehn, die uns über die schauer der einzelnen maṇḍala oder abschnitte erhalten sind.

Schon in früher zeit hat es verzeichnisse zu den samhitâ's gegeben, in denen der ṛši (disz ist der technische auszdruck für die rubrik 'verfaszer'), die gottheit und das metrum jeder strophe, die anfangsworte der hymnen, die strophenzal; dinge, die teilweise für die praktische anwendung wichtiger waren als selbst der sinn, angegeben waren. Jeder einzelne punkt war ursprünglich gegenstand einer anukramaṇî für den Ṛgveda, von Çâunaka verfaszt, die dann sämmtlich von Kâtyâyana in seinem sarvânukrama gesammelt wurden. Anukramaṇî bedeutet (von anu + kram nach — entlang + schreiten) die begleitende, schritt für schritt mitgehnde. Der anukramaṇî des Ṛgveda gebürt der vorzug vor den übrigen.

Nun ligt auf der hand, dasz der anspruch der anukramaṇî für alle hymnen die verfaszer anzugeben verdacht erregen musz, der durch die prüfung der angaben vollständig bestätigt wird. Von selbst fallen diejenigen weg, die einen gott, Indra Agni etc. als verfaszer nennen, oder andererseits fische (VIII. 56.) eine taube (X. 165.) schlangen (X, 94.). Andere sind offenbar von dem inhalte hergenomen z. b. Vivṛhan Kâçyapa, dem ein zauberspruch beigelegt wird, der die ausztreibung einer krankheit ausz allen glidern des körpers zum zwecke hat. Vivṛhan heiszt aber eiciens expellens, 'der hinausz wirft'; so Akša (würfel) Mâujavân als verfaszer des würfelliedes X. 34. oder sie sind von einem worte (nicht immer wie Budha Âtreya von den ersten) hergenomen z. b. Avasyu, welches nomen proprium sein könnte, aber in dem betreffenden zusammenhange nicht sein kann.

Für eine ser grosze anzal von hymnen jedoch werden namen angefürt, die an und für sich unverdächtig sind, bei denen jedoch der directe nachweis nicht möglich ist. Man sieht manchmal deutlich, dasz hymnen, die einem einzigen verfaszer zugewiesen worden, einen ser auszgesprochenen individuellen charakter haben z. b. die Paruchepa, die Parâçarahymnen; auch das vorkomen gleicher schluszstrophen, besonders aber gleicher schluszverse oder schluszhalbverse weist auf identität der verfaszer hin. Schlüszlich sind die stücke zu erwähnen, in denen der verfaszer, oder die überlieferer derselben in unzweideutiger weise genannt erscheinen, und die zal derselben ist nicht gering. Alles

zusammengenommen reichen die sichern kriterien ausz, etwa ein dritteil aller Ṛgvedahymnen bestimmten verfaszern oder familien zuzuweisen. Bemerkt musz noch werden, dasz in den meisten fällen, wo neben dem namen der familie ein name des individuums gegeben wird, diser im text nicht constatierbar ist.

§ 7.

Die einteilung des Ṛgveda.

Mit der anukramaṇikâ hängt zusammen die einteilung des Ṛgveda, die eine doppelte ist, eine jüngere in aštaka (achtel) von zimlich gleichem umfange, jedes achtel in acht adhyâya. Dise werden wider in varga's (scharen) eingeteilt, meist (1207) zu je fünf, zuweilen (346) zu sechs, seltener zu mer oder weniger strophen (z. b. 174 zu 4, 117 zu 7). Die gesammtzal der varga ist 2006.

Die ältere einteilung zeigt zehn maṇḍala (scheibe, kreis, dann abgeschloszene gruppe etc.), diser in fünfundachtzig anuvâka's und 1017 (mit 11 Vâlakhilya 1028) sûkta. Dise einteilung ist in dem Âitareyâraṇyakam als ältester quelle erwähnt, in folgender weise: Das erste maṇḍala als den çatarcinaḥ gehörig, weil die verschiedenen dichter (-familien) beiläufig je hundert strophen umfaszen; von 2.—7. komen die madhyamâḥ die ‘mittlen’; das 8. ist das der prâgâthâḥ (die im pragâtha [meist bârhatam] metrum gedichtet haben), das 9. pâvamânyaḥ, weil hier fast auszschlüszlich lieder an Pavamâna soma vorkomen, 10. das der kšudra-sûktâḥ und der mahâ-sûktâḥ, derer die kleine und derer die grosze sûkta haben, wie es scheint wegen der groszen ungleichheit der einzelnen stücke.

In diser anordnung war also das maszgebende (im groszen und ganzen) die zusammengehörigkeit der hymnen nach ihren verfaszern, wiewol nicht übersehen werden darf, dasz ausznamen davon häufig genug sind.

Von maṇḍala 2.—7. wird jedes auszschlüszlich einer familie zugeschriben, und zwar 2. den Gṛtsamadâḥ — 3. den Viçvâmitrâḥ (Kâuçikâḥ Kuçikâḥ Vaiçvâmitrâḥ) — 4. dem Vâmadeva Gâutama — 5. den Atri Âtreya Atrayaḥ — 6. den Bharadvâjâḥ — 7. den Vasišṭhâḥ.

Vom 8. gehört die erste hälfte den Kâṇvâḥ (mit ihren zweigfamilien), die zweite den Aṅgiraḥ. Mit auszname letzterer angabe werden die übrigen durch die verfaszer selber, die sich, wenn auch ungleich häufig (z. b. Vâmadeva einmal (IV. 16, 18.) selber nennen, bestätigt. Häufig nennen sich die Kaṇvâḥ die Viçvâmitrâḥ die Vasišṭhâḥ

die Atri. Die auctorschaft der Aṅgiras dagegen für die zweite hälfte des achten maṇḍala's erscheint durch keine directen beweise gestützt. Doch werden wir vielleicht im stande sein indirecte beweise dafür aufzubringen. Die stücke des umfangreichen 9. maṇḍala werden ser verschiedenen verfaszern zugeschrieben; für dise findet sich nur selten eine directe bestätigung.

In bezug auf dises neunte maṇḍala könnte man das geltend machen, was prof. M. Müller von den Âprî-hymnen (zehn an der zal) so treffend bemerkt. Dise bestehn ausz gewissen liturgischen propitiationsformeln, die an einzelne götter des opfervorgangs, an einzelne vorrichtungen zum opfer, die ja alle von göttlicher wesenheit erfüllt, zum gelingen des opfers mitwirkend gedacht werden, gerichtet sind. Dise sind an verschiedene familien verteilt worden, offenbar damit den hymnensammlungen derselben disz wichtige element beim opfer nicht fele, und sie dasselbe nicht anderswoher entlenen müszen. Die Bharadvâja jedoch, die Vâršâgira und die Gotama, deren hymnen wol zu den ältesten gehören (trotz ihrer hohen vollkomenheit) sind hiebei leer auszgegangen. Ein Âprîlied besitzen die Kâṇva, Dîrghatamâḥ, Agastya, die Gṛtsamada, die Viçvâmitra, die Atri, die Vasišṭha, die Kaçyapa, Vadhryaçva (Bhârgava) Jamadagni Bhârgava oder Râma Jâmadagnya. sieh unsere übers. II. 772—781.

Offenbar hat in der verteilung der Pavamâna soma-lieder teilweise die gleiche absicht geherscht möglichst vilen ṛšis eine derartige composition zu teil werden zu laszen, denn die hieher gehörigen hundert und zehn stücke sind auf mer als sechzig namen verteilt, die sich fast alle in den andern maṇḍala's widerfinden, von denen jedoch nur ser wenige eine nachweisbare berechtigung haben. Wir unterschreiben vollständig das urteil Grassmanns, dasz dise lieder keineswegs poetisch so ohne allen wert sind, in vilen erkennt man eine anerkennenswerte dichterische begabung, auch ihr alter keineswegs ein spätes sein kann. Die verschiedenheit des stiles ist keineswegs eine so grosze, dasz sie die zersplitterung unter eine so grosze anzal von verfaszern warscheinlich machte. Die sammlungen der einzelnen familien hatten wol bereits abgeschloszen vorgelegen, oder es war sonst irgendwie gegen einen versuch der einverleibung in dieselben ein zu energischer widerspruch zu gewärtigen.

Wir haben es hier offenbar mit stücken zu tun, die ausz einer besonderen priesterschule stammen; denn die sämmtlichen stücke zerfallen einzig nur nach dem metrum in gâyatrî-hymnen 1—67., jagatî (bisz 86 incl.) -trišṭup bisz 97, dann anušṭup ušṇik paṅkti hymnen (107 und 108. prag. bârh. jedoch nicht ganz auszschlüszlich); die verschiedenheit

des metrums kann erklärt werden darausz, dasz die stücke zu verschiedenem zwecke verfaszt wurden (sieh über die metra abschn. III.), da jedem metrum ein besonderer erfolg zugeschriben wurde. Ob sie auf verschiedenheit der verfaszer hinweist wagen wir noch nicht zu entscheiden; denn obwol die jagatî und trištuphymnen einen höchst auszgesprochenen charakter elaborirtester kunstdichtung tragen, so kann diser möglicher weise auch nur durch die auszerordentliche breite der metrischen grundlage entwickelt sein, und die möglichkeit, dasz gâyatrî oder anuštup etc. hymnen ausz derselben dichterischen werkstätte hervor gehn konnten, zu leugnen fällt uns schwer, da sie im übrigen auszerordentlich homogen sind. Bei alle dem sind die wenn auch nur vereinzelten spuren und angaben von verfaszern (wir haben deren etwa vierzehn entdecken können) ein moment, das wir später zu erwägen haben werden. Die zuweisung der hymnen scheint, und disz ist wichtig, fast vollständig von den angaben der anukr. der andern m. abhängig. Vor der hand bleibt das neunte maṇḍala ein problem, dessen lösung nach mer als einer richtung hin erwünschtes liecht verbreiten würde.

Das erste maṇḍala wird auch verschiedenen verfaszern zugeschrieben, ist jedoch ausz gröszeren sammlungen zusammengesetzt, die ausz den familien der Kaṇva Gotama (Nodhâḥ, Rahûgaṇâḥ) Vâršâgira Mândârya (Mâna Mânya: Agastya), von Dîrghatamâḥ Kakšîvân, andern nicht constatierbaren (Madhuchandâḥ Paruchepa Parâçara Çunaḥçepa [unsinnig] Hiraṇyastûpa) herrüren. Auch das zehnte maṇḍala wird und zwar einer noch gröszern zal verschiedener verfaszer zugewiesen, aber nur in wenig fällen wird diesz durch den inhalt bestätigt wie bei Vimada Bṛhaduktha Gaya Bṛhaddiva Iṭa, einigen Viçvâmitra und Vasišṭhahymnen. Im anschlusz an dise bemerken wir noch, dasz das princip keineswegs streng durchgefürt ist, wir finden Kaṇva im I VIII IX Viçvâmitra im III IX X Gotama im I IX X Atri im V. VIII (Çyâvâçva) Vasišṭha im VII IX X etc.

Obwol wir z. b. ausz Mṛcchakaṭika wiszen, dasz in späterer zeit, wo längst prâkṛtische sprachen herschten, frauen im Sanskrit unterrichtet wurden, so war es doch in der zeit des herschenden Brahmanismus (Mânavadharmaçâstram und gewis schon früher) verboten frauen in die heilige litteratur einzuweihen; offenbar zog man, mit der dem Brahmanismus eigenen neigung zur härtern consequenz, ausz dem umstande, dasz für den männlichen doppeltgeborenen (den jüngling ausz den drei obern kasten) der samskâra, die vorauszgegangene vollziehung der rituellen vorschriften die vorbedingung des vedenstudiums war, diser aber bei der weiblichen jugend nicht (mit mantra) statt hatte, die folgerung im strengen sinne, dasz dise hiedurch ipso facto davon auszge-

schloszen sei. Doch scheint disz nicht immer so gewesen zu sein, da z. b. die grammatik lert, wie eine frau zu nennen (respective die bezeichnung zu bilden) ist, die einer bestimmten schule (caraṇa) z. b. der Katha's angehört (Kathî); Bṛh. Âr. up. III 6. u. 8. stellt Gârgî tochter Vacaknu's an Yâjñavalkya fragen über die lokâḥ, etc. vgl. was IV. 5. von den frauen Yâjñavalkya's gesagt ist. Bṛh. Âr. up. wird angegeben, was der vater tun musz, um von seiner frau eine gelerte tochter zu erhalten VI, 4, 17.

Auch der veda kennt dichterinnen zunächst freilich nur die anukramaṇî; so wird X. 60 str. 6. der schwester Agastya's zugeschriben, VIII. 80. der Apâlâ, X. 39, 40. der Ghošâ Kâkšîvatî (str. 39. spricht in der tat eine frau) I. 179, 1. 2. Lopâmudrâ der frau des Agastya. Wir sehen nun allerdings oft, dasz die anukramaṇî keine rücksicht darauf nimt, dasz der d i c h t e r eine a n d e r e person redend auftreten läszt; die person, die auftrit, gilt ihr zugleich als 'ṛši'. Allein ein factum bleibt es doch, dasz die verfaszer der anukramaṇî es nicht für unmöglich hielten, dasz revelation eines heiligen textes auch einer frau zu teil geworden wäre.

Auch in der anordnung der hymnen innerhalb eines maṇḍala herscht eine gewisse regel. In m. 2.—7. nimt Agni die erste stelle ein; unter den Agnihymnen findet sich gewöhnlich ein Âprîabschnitt. Auf die Agni folgen die Indrahymnen, die viçvadeva-, Marut-, sonnenhymnen, lieder an Ušas, die Açvinâ, jedoch nicht entfernt in ganz gleichförmiger weise. Im ersten maṇḍala halten sich an dise ordnung die sammlungen des Madhuchandâḥ (?), Kaṇva (Ghâura), Nodhâḥ; Gotama Râhûg. Vâršâgirâḥ Paruchepa. Das achte m. beginnt mit Indrahymnen; die partie der Aṅgiras mit Agni 43. 44. Das zehnte buch beginnt mit Agni, hält aber weiterhin keine ordnung ein, obwol im weitern verlauf hie und da ein anlauf dazu gemacht wird. Es enthält eben disz buch, wie es scheint, keine gröszere sammlung und es findet sich nirgend eine dichterfamilie durch eine solche vertreten.

Dasz all disz nicht auf bloszem zufalle beruht, hat Prof. M. Müller erkannt, und es ist die sich hierausz ergebende schluszfolgerung, dasz Agni und Indra wenigstens den anordnern der hymnen für die höchsten götter galten, sicher begründet. Ein anderes aber ist, ob die übereinstimmung eine derartige ist, dasz wir dieselbe einer systematisch ordnenden schluszredaction zuzuschreiben berechtigt sind. Disz scheint uns keineswegs der fall zu sein; hätten diejenigen, die die Ṛksamhitâ zuletzt in die vorligende gestalt zusammengefaszt haben, auch die ordnung der hymnen in den einzelnen sammlungen fest zu setzen gehabt, so wäre gewis eine weit durchgreifendere gleichförmig-

keit das resultat gewesen. Sie fanden warscheinlich die stücke bereits in einer festen ordnung vor, und da solange dieselben nur mündlich fortgepflanzt wurden, eine solche naturgemäsz nicht bestehn konnte (vgl. was von Solon in bezug auf die homerischen gesänge berichtet wird), so ergibt sich mit zimlicher gewisheit, dasz den schluszredactoren der ṛksamhitâ die teilsammlungen bereits schriftlich vorlagen, wofür sich noch weiterhin ein wichtiges moment wird beibringen laszen.

III.
DIE METRISCHE GESTALT.

§ 8.
Die metrik im allgemeinen.

Wenn wir die metra des Veda mit denen der spätern zeit vergleichen, so drängt sich uns bald die überzeugung auf, dasz dieselben auf einer niderern stufe der entwicklung stehn als die profane. Disz ist allerdings kein wunder, es musz aber fest gehalten werden, wenn man nicht die leren, die sich ausz den Indischen quellen selbst ergeben, durch blosze doctrinäre behauptungen oder noch schlimmeres verdrängen will. Der fortschritt der metrik bei den Indern besteht nicht nur darin, dasz sie neue und compliciertere metra geschaffen sondern dasz sie dise und die überkomenen strengern regeln unterworfen hat, von denen man im Veda wenig spuren findet.

Wodurch kennzeichnet sich das metrum im Veda? Nach den nidâna sûtra (vgl. Ind. St. VIII. 115.) wol der wichtigsten quelle für metrik des veda: durch die pâda, die silben, den typus, die stelle. Letzteres kann nur die umgebung bezeichnen, die bei gleichheit der silbenzal, wenn die andern merkmale versagen, entscheiden musz. Schon disz wird man nicht umhin können als ein kriterium der im ganzen geringen individualität und der wenig ins einzelne durchgeführten bestimmung anzuerkennen; die pâda werden durch die diaerese (yati) bestimmt, die silben durch die zal. Das wichtigste ist der typus die vṛtti. Wenn nämlich eines diser momente unklar ist, so soll man nach den übrigen urteilen; aber ein m a n g e l h a f t e s m e t r u m kann durch nichts als durch den t y p u s erkannt werden. Selbst das Prâtiçâkhyam, welches auf die silbenzal entschieden das gröszere gewicht legt, kann doch nicht umhin der vṛtti eine gewisse bedeutung einzuräumen. Man wird aber zugeben, dasz eine metrik, deren wesentliche grundlage zälung der

silben ist, das wesen des metrums der metrischen form überhaupt ausz den augen verloren hat. (Vielleicht ist krama Ath. V. VIII. 9. 10. als 'fusz' zu verstehen.)

Dasz die zal der silben nicht das unbedingt maszgebende sein müsze, läszt sich schon ausz der nachvedischen metrik erschlieszen, die z. b. bei der anuštup ein plus von einer silbe zuläszt. Wenn z. b. irgend ein wort einerseits dem metrum sich schwer fügt (z. b. Janamejaya), andrerseits aber doch nicht umgangen werden kann, so fügt sich das metrum in das unvermeidliche. Es ist nicht zu denken, dasz die ältere metrik strenger gewesen sein sollte. Die brâhmaṇa's geben aber die allerbestimmteste nachricht, dasz ein unterschied von einer oder zwei silben das metrum nicht afficiert, so Çatap. Çâṅkh. Âitar. br. vgl. Ind. Studien VIII. 22. Die çrâutasûtra Çâṅkhâyana's gehn noch weiter, und geben für die zu kurzen metra den terminus nicṛt, für die zu langen den terminus bhurik (bhurij-). In der spätern metrik werden dise auf den unterschied um eine silbe beschränkt, für zwei silben minus oder plus virâṭ und svarâṭ (virâj-svarâj-) gebraucht.

Allein bei der wichtigkeit, die das metrum für die Indische liturgie hatte, konnte es den gelerten nicht entgehn, dasz auch dise freiheit nicht hinreichen würde, in allen fällen ein metrum in den vedischen texten herzustellen. Sie entdeckten daher offenbar, durch die erkenntniss geleitet, dasz der pada-pâtha dem erforderniss der metrik oft mer entspricht als die nach den regeln des samdhi mit verlust mancher silbe construierte samhitâ, oder villeicht durch die erscheinungen in der sprache überhaupt darauf gefürt, dasz die alten ṛši's die texte anders gesprochen haben müszen, und dasz gewisse verkürzende vorgänge, die in der sprache seit ihrer zeit platz gegriffen hatten, rückgängig gemacht werden müszten, um dem metrum zu seinem rechte zu verhelfen. Halbvocale wurden zu i (iy) u (uv) aufgelöst, zusammengezogene vocale (ekabhâvinah) aufgelöst, abgeworfene hergestellt. Disz nannte man vyûha (auszeinanderschiebung). Dasz statt z. b. somapâvne, wenn das metrum es fordert, somapâvane gesagt werden darf, zeigt Ṛg. V. IX 86 16 Sâm. I. 6, 2, 2, 4. Vâj. S. 3, 14. etc. com.

Von disem verfaren ser verschieden sind freilich die gewaltmaszregeln, durch die neuere gelerte (leider mit zimlich allgemeiner zustimmung) überall das metrum erzwingen wollen, entgegen den von den ältesten besten quellen als erlaubt bezeichneten freiheiten, die den charakter einer sich erst entwickelnden metrik deutlich aufweisen. Lange vocale werden getrennt, ohne dasz sie als zusammengezogene zu betrachten wären (sumatînaâm), sogar diphthonge (neuerdings sogar mit berufung auf das baktrische, als ob man wüszte, dasz ao ae zwei-

lautig gesprochen wurden, und das a nicht vilmer längenzeichen war, von der zweisilbigkeit ganz abgesehn), kurze vocale gedent (jânam oder jannam! Grassmann), innerhalb des wortes ohne irgend welche auctorität vor r ein a eingeschoben (Indara). Letzteres würden wir doch wol erwähnt finden, wo man die svarabhakti, ½ oder ¼ mora (mâtrâ) so auszfürlich discutiert. Dise tritt jedoch nur zwischen *r* und folgendem consonanten ein, und hat auf das metrum und die beurteilung desselben nicht den geringsten nachweisbaren einflusz. Zugegeben selbst, dasz die auszdenung des vyûha nicht ganz präcis erscheint, und auch möglicher weise zu irrtum anlasz geben konnte, so fragen wir doch andererseits, was für einen wert, welchen sinn eine metrik haben könne, wenn es dabei nur darauf ankomt, dasz man so vile *a* einschiebt, bisz endlich der sprachliche körper des mantra das prokrustesbett des metrums auszfüllt. Es wäre disz verfaren von der knüttelmetrik der occidentalen gassenhauer in nichts unterschieden.

Es scheint vilmer in der natur einer erst in ihren anfängen befindlichen metrik zu ligen, dasz die sprache das übergewicht über die form behauptet; es ist denn auch gar nicht zu läugnen, dasz die vedischen metra, von dem abstracten begriff des metrums ausz beurteilt, eigentlich keine metra sind, sie repraesentiren nur in einem relativen sinne eine metrik. Bei den Indern war der verlauf der entwicklung der metrik ein anderer als bei den Hellenen, weil bei disen wir schon in den ältesten beispilen die metra vil bestimmter charakterisiert finden. Für den hexameter hat auszerdem das ansehen der homerischen dichtung alle seine freiheiten ein für allemal sanktionniert, höchstens mit gewissen ausznamen, die teilweise im dialect ligen. Was die übrigen metra betrift, so stehn sie von allem anfang an weit über den vedischen in specialisirung der bestimmungen.

Bei den Indern dagegen gewaren wir ein allmähliches fortschreiten zu genauerer fixierung der quantität, wiewol es immer metra gegeben hat (anuṣṭup), die sich jeder über eine bestimmte geringfügige gränze hinauszgehnden regelung entzogen haben. Der maszstab des metrischen, der metrik' ist nie für alle metra einer und derselbe geworden, man kann sagen, es hat immer merere Indische metriken gegeben, nie in nachvedischer zeit eine einzige.

Von bloszen in ihrem prosodischen aufbau wenig bestimmt gegliderten silbencomplexen auszgehnd, gelangte man zur bildung gröszerer darauf basirter einheiten (pâda [halbvers], vers, strophe), bei denen zunächst die gliderung die hauptsache ist. Daher die strenge, mit der schon im Veda die diärese eingehalten wird, uns in diser ein hauptmoment der vedischen metrik erkennen läszt. Innerhalb eines

solchen complexes herscht grosze freiheit, nur am schlusze des verses spricht sich ein rhythmus praegnant ausz (⏓⏑–⏑–⏑– oder ⏓⏓⏓–⏑––); im ganzen aber läszt sich ein vorwalten des jambischen tonfalles nicht abläugnen. Und prüft man die fälle der sâmâvaçasamdhi, so findet man, dasz derselbe weitausz am häufigsten an geraden stellen sich findet. Es ist hier natürlich gleichgiltig, ob die länge künstlich produciert ist, oder ob sie sich unter dem schutze des metrums erhalten hat. Dise längen sind aber durchausz auszlaute der wörter oder compositionsglider, selten a privativum od. das augment (vgl. den gebrauch bei Homer, wo jede erste silbe und jede letzte, wenn sie auch kurz ist, in der arsis stehn kann *θυγατερὰ ἥν ἀπὸ ὑπὸ* und *ἄπο διὰ* etc.). Darauf hat schon prof. Weber Ind. St. VIII. aufmerksam gemacht. Allmählich hat nun das metrum bestimmtere formen angenomen, und es ist geschehen, dasz bei manchen metren die quantität jeder silbe unwandelbar festgestellt wurde; so wurde ausz der vedischen trišṭup das metrum Indravajra:

asty uttarasyâm diçi devatâtmâ himâlayo nâma nagâdhirâjâ |
pûrvâparâu toyanidhî vagâhya sthitaḥ pṛthivyâ iva mânadaṇḍa ||

––⏑––⏑⏑–⏑––|⏑–⏑––⏑⏑–⏑––| zweimal, so schon im epos:

tato diçaḥ sampravihṛtya pârthâ mṛgân varâhân mahišânçcahatvâ |
dhanurdharâḥ çrešṭhatamâḥ pṛthivyâm pṛthak carantaḥ sahitâ babhûvuḥ

Ja wir finden schon im veda disem schema genau entsprechend:

kṛšṇam niyânam harayaḥ suparṇâḥ apo vasânâ divam utpatanti |
tâ âvavṛtrant sadanâdṛtasya âdidghṛtena pṛthivîm vyûduḥ (vi ûduḥ. ||

Wenn man nun einwenden wollte, dasz die freiheiten der alten zeit sich oft (z. b. in der anušṭup) noch in der zeit vorgeschrittener metrischer auszbildung finden, so erklärt sich disz ser einfach ausz dem einflusze, den die alte litteratur behauptete, deren ansehen selbst ihren mängeln, ihrer unvollkomenheit die sanction erteilt, welche ihre wirkliche berechtigung ausz ganz andern momenten herleitet. So ist es mit dem homerischen und dem nachhomerischen hexameter.

§ 9.

Erwähnungen der metra im texte — anschauung über dieselben.

Die metrische gestalt der lieder war schon in der spätvedischen zeit gegenstand der betrachtung, und wir finden metrische bezeichnungen teilweise schon recht früh. Am meisten wird gâyatram

(selten gâyatrî) genannt, und zwar meist in stücken, die in dem gâyatrimasze verfaszt sind, so I. 12, 11. (250.) 21, 2. (744.) 27, 4. (252.) 38, 14. (674.) auch çloka hier genannt, 79, 7. (274.) 188, 11. (774.) VIII. 2, 14. (586.) 16, 9. (594.) 38, 6. 10. (753.) IX. 60, 1. (850.). Auszer disen elf stellen findet es sich gebraucht I. 10, 1. (449.) gâyatrin, wo das metrum anušṭup, 120, 6. (31.) wo nur 1. 10. 11. 12. gâyatrî sind, sonst aber verwandte masze, 142, 12. (773.) bei anušṭup, VIII. 1, 7. 8. 10. (585.) bei bṛhatî, X. 71, 11. (999.) wo es von einem liede im çakvarîmasze gebraucht erscheint. Genannt wird sie blosz II. 43, 1. (930.) X. 14, 16. (940.) 130, 4. (762.). Ath. V. III. 3, 2. VI. 48, 1. Das wort gehört, wie man sieht, weitausz vorwiegend dem ersten und achten maṇḍala, sonst meist nur ser späten stellen. Aber dort erscheint es offenbar überwiegend im gewönlichen sinne angewandt. Auszerdem erscheinen nur die çakvarî VII. 33, 4. (1006.) X. 71, 11, (999.) Ath. V. XI. 2, 23. die trisṭup VIII. 7, 1. (701.) 58, 1. (612.) X. 14, 16. (940.) 130, 5. Ath. V. VI. 48, 3. jagat I. 164, 25. (951.) [trâisṭubha I. 164, 23. 24. V. 29, 6. (530.) II. 43, 1. (930.)] Ath. V. VI. 48, 2. auszerhalb des (IX. und) X. maṇḍala. So findet sich anušṭup X. 124, 9. (957.) 130, 4. ânušṭubha X. 181, 1. (931.) bṛhatî X. 130, 4. Vâl. IV. 9. (668.) Ath. V. III. 3, 2. VIII. 9, 4. 5. XIII. 1, 15. bârhata X. 85, 4. (906.) ušṇihâ X. 130, 4. Ath. V. XIII. 1, 15. virâṭ IX. 96, 18. (886.) X. 130, 5. Ath. V. VIII. 9, 2? jagatî X. 130, 5. (pâṅktam chandaḥ A. V. XII. 3, 10. paṅkti kakup Ath. V. XIII. 1, 15. gâyatrî trišṭup jagatî anušṭup bṛhadarkî Ath. V. VIII. 9, 14.) Ob bṛhadarkî die bṛhatî ist, wollen wir nicht entscheiden, es könnte villeicht eine combination der bṛhatî und der satobṛhatî (pragâtham bârhatam) bezeichnet haben. Möglich auch, dasz arka VIII. 52, 4. und vâka (Ath. V. XIX. 3, 4. Ṛgv. VIII, 52, 4.) metra waren.

Ath. V. XIX. 21. gâyatrî ušṇik anušṭup bṛhatî paṅkti trišṭup jagatî X. 114, 6. (761.) wird zwölf als die zal der metra gegeben, es wird schwer sie zu bestimmen. Ob X. 90, 9. (947.) die masze gemeint sind ist zweifelhaft. Es könnten wol die lieder gemeint sein, die später zusammengefaszt den hauptteil des Atharva bildeten. Disz ist die nicht unwarscheinliche ansicht von prof. Roth, vgl. Ath. V. XI. 7, 8. was freilich auch eine andere deutung zuläszt.

Die masze haben eine verborgene beziehung, daher wird X. 114, 9. gefragt: welcher weise kennt der masze zusammenhang und beziehung? wer hat die ersente Vâk erlangt? X. 130, 3. wird gefragt: was war doch das urbild [die regel], was war das ebenbild? [das erste opfer war eben selbst urbild] was die erste ursache? was war das âjyam? was

waren die umgelegten hölzer? was war das metrum? was das praüga? was war das uktha, als alle götter den gott verehrten?

Die beziehung zu den göttern finden wir str. 4. 5. auszgedrückt: mit Agni war eng die gâyatrî verbunden, mit der ušṇihâ vereint war Savitar; mit der anušṭup soma glanzreich durch uktha, die bṛhatî half der stimme Bṛhaspati's. X. 124, 9. (957.) hat es Indra auf die anušṭup abgesehn.

Virâṭ war Mitra's und Varuṇa's schmuckzutat, die trišṭup Indra's anteil hier für den tag; den allgöttern kam jagatî zu, dadurch [durch diese kenntnis] wurden [auch] menschen zu ṛši's. Ath. V. XVIII. 1, 17. die weisen haben drei metra [liedweisen] auszgearbeitet; pururûpa, darçata, viçvacakšaṇa; (wie) die waszer, die winde, die pflanzen haben ihren standpunkt sie erhalten in der einen welt. Vgl. auch z. b. Vâj. S. 14, 9. 10. 18, 19. Vâj. S. 2, 25. mit dem jagatîmasze schritt Višṇu am himel, mit der trišṭup in der luft, mit der gâyatrî auf der erde.

In anderer beziehung finden wir eine anspilung auf den reichlich ausz den spätern brâhmaṇa's belegbaren glauben, dasz ein bestimmtes metrum besonders geeignet sei zur erreichung eines speciellen zweckes. Disz allein kann der sinn von I. 164, 23. sein, welche str. offenbar besagt, dasz diejenigen, welche wiszen, wozu einem die anwendung eines bestimmten metrums verhilft, also den geheimen zusammenhang, in welchem die absicht, der wunsch zu der metrischen form steht, die alles erreichen können, auch die unsterblichkeit. Darum ist auch wol von Vasišṭha bei dem gebete um sig das çakvarîmetrum angewandt worden. Unklar dagegen ist X. 14, 16. (940.) wonach alle metra in Yama ihren halt, ihren vereinigungspunkt haben. Villeicht ligt hier ein wortspil vor mit yati: diaerese. Villeicht gehört aber hieher die etwas dunkle stelle Ath. V. XI. 7, 8. kâmapraçchandasâ saha, und könnte ergänzt werden mantraḥ: der den wunsch erfüllende mantra mit dem betreffenden [d. i. besonders dazu passenden] metrum.

Wir können also ausz dem Ṛgveda die oben erwähnten zwölf metra nicht zusammen stellen, sondern nur zehn: gâyatrî anušṭup ušṇik bṛhatî çakvarî virâṭ trišṭup jagatî; mit zuhilfename des Atharvaveda noch: kakup paṅkti (bṛhadarkî), wäre in letzterer die satobṛhatî mitbegriffen oder direct verstanden, was am ende ser wol möglich, so läge nahe, noch die pura:ušṇik als zwölftes metrum hinzu zu nemen. Allein auch so ist die zal der metra, die zur abfaszungszeit der betreffenden stelle im gebrauche waren, nicht entfernt erreicht, wenn man nicht eine gewisse anzal derselben als ihre vikṛti's jenen zwölf beizält, ein verfaren, das übrigens auch seine schwirigkeit

hätte, und bei dem es fraglich wäre, ob schlüszlich nicht dadurch die zal der metra eher unter die zwölf herabgedrückt werden würde.

§ 10.

Der aufbau der vedischen metra.

Wir gehn nunmer an die aufzälung und charakterisierung der einzelnen metra. Am natürlichsten machen wir den anfang mit der **gâyatrî**, als dem einfachsten und wol ältesten masze. Sie ist die grundlage einer reihe von metra, die alle ausz glidern bestehn, die ein vilfaches zwei- und dreifaches von vier sind. Wir werden sehen, dasz es noch ein system gibt, dem die virâṭ zu grunde ligt.

Die gâyatrî zält 3 × 8 silben; eine gâyatrî ausz 4 × 6 wird zwar im Ṛgveda prâtiçâkhya erwähnt, aber nicht ausz dem Ṛgveda belegt. Das Nidâna sûtra bringt als beispil eine interessante, offenbar gleichzeitig bei den Pañcâla's cursirende Pâlistrophe, die offenbar nur der darin auszgesprochenen 'guten gesinnung' (antibuddhistisch) seine erhaltung verdankt: peṭîyâlakam te | peṭa piṭakamte | tattrayîkuvaddhas (tattayîkuvaddho?) | tajjagdhu parihi | d. i. Peṭî fort mit dir (oder mit deiner Peṭî); Peṭa, du hast das piṭakam; von dessen dreiheit schlecht gedihen, | frisz es und stirb. || Die Peṭî steht für Pâiṭî, von piṭa piṭaka eigentlich 'korb', dann 'buch', das lerbuch der Buddhisten. Peṭa für Pâiṭa ist 'anhänger' des piṭaka, der es studiert. Auf die dreiheit geht tattrayîkuvaddhas (kuvṛddhas) nämlich das bekannte Tipiṭakam; jagdhu endlich steht für jagdhvâ und parihi für parehi nach bekannten grundsätzen des Pâli. Das Nidâna sûtram ist also zu einer zeit verfaszt, wo das tripiṭakam bereits bestand.

Die a n u š ṭ u p ist 4 × 8; man kann sie als eine gâyatrî auffaszen, nach deren zweitem pâda ein pâda eingeschoben ist. Sie erscheint merfach als schluszstrophe in einem gâyatrîhymnus z. b. I. 43, 9. (706.) 50, 10.—13. (127.) 90, 9. (192.) etc.

Die p a ṅ k t i ist die um einen pâda vermerte anušṭup: 5 × 8, daher wir sie häufig als schluszstrophe von anušṭup-hymnen finden; wir werden sehen, dasz eine bestimmt auszgesprochene neigung besteht, die schluszstrophe zu variieren, besonders zu verlängern, was von den metrikern meist als besonderes metrum aufgefaszt wird, mit offenbarer vernachläszigung der vṛtti. Disz ist zu vergleichen mit der weise, in welcher der schlusz eines abschnittes in Samskṛtwerken häufig angezeigt wird, mit der widerholung der letzten worte.

Die mahâpaṅkti besteht ausz sechs pâdas 6 × 8; wir finden sie VIII. 36. 7. als schluszstrophe eines paṅkti-hymnus.

Würde man äuszerlich nach der silbenzal die anordnung der metra treffen, so müszte man hier die jagatî 4 × 12 folgen laszen; allein wir werden sehen, dasz die vṛtti eine andere ist. Es folgen nun metra, die glider von 8 mit glidern von 12 silben verbinden, da es scheint, dasz lauter 12silbige glider in diser vṛtti zu schwerfällig waren:

Ušṇik 8 8 12; ist in dem in I. 91. eingeschobenen gâyatrîhymnus (5—17. vgl. âpyâyasva anf. v. 16. u. 17.) schluszstrophe, VIII. 24. endet mit anuštup. VIII. 13, 18, ist ušṇik = gâyatrî VIII. 81. 21. + sadâvṛdham.

pura:ušṇik 12 8 8. schluszstr. des Pragâtha bârhata hymnus VIII. 4. 59. (mit usṇik anuštup) 87. (usṇik kakup) IX. 67 (?).

kakup 8 12 8 schluszstr. v. prag. bârh. VIII. 19. (folgt noch paṅkti.)

bṛhatî 8 8 12 8.

purastâdbṛhatî 12 8 8 8 X. 22, 3. 12! 8 | 7 8—4. 10 8 8 8—6. 11 7 7 8—8. 10 8 8? 8—X. 93, 15. 12 | 8 8 8—9. 11 7 | 8 7 8.

uparišṭhâtbṛhatî 8 8 8 12 VII. 55, 2—4. verläng. anuštup. — VIII. 46, 18. 8 7 (8?) 7 10—VIII. 86, 11. 8 8 8 12.

urobṛhatî etc. 8 12 8 8 I. 175, 1. 8 12 7 8—X. 93, 11. 8 13 / 9 12 8 8—X. 85, 34. 9 12 8 8. —

mahâbṛhatî 8 8 8 8 12 VI. 48, 7. 8 8 12 8 8 VIII. 35, 23. 12 8 8 8 8—I. 191, 13. 7 7 | 8 7 12.

mahâbṛh. yavamadhyâ 8 8 12 8 8 I. 105, 8. VI. 48, 21. devó musz auszgelaszen werden, jyešṭham vṛtrahano çavaḥ ist punarukti.

kṛti 12 12 8 I. 120, 8.

pippîlikamadhyâ 12 8 12 (VIII. 46, 14. 13. 8. 13. IX. 110, 1.—3. X. 105. 2. 11 7 11. / 7. 12 7 11.

satobṛhatî 12 8 12 8.

viparîtâ (satob.°) 8 12 8 12 VIII. 46, 12.

âstârapaṅkti 8 8 12 12 (VIII. 10, 4. 7 8 12 12 X. 21, 1, 8 8 12 12 etc.

samstâra paṅkti, 12 8 8 12 VIII. 46, 22. 12 (?) 8 7 (8?) 13.

prastâra paṅkti 12 12 8 8 I. 164, 42. 11 11 8 8 VII. 96, 3. 12 12 8 8.

višṭârapaṅkti 8 12 12 8 X. 140, 1. 8 12 12 8 ebenso 144, 6.

uparišṭhâjjyotišmatî 12 12 12 8 VIII. 35.

madhyejyotišm. 12 8 12 12 VIII. 10, 2. 22, 12. X. 23, 5. (abhisâriṇî).

mahâsatobṛhatî 12 8 12 8 8—VI. 48, 6. satobṛh mit punarukti 12 8 | 12 8 8—8. 11 7 | 12 8 8.

?paṅktyuttarâ X. 59, 10. 11 12 | 12 12.

?akšarâiḥ paṅkti X. 93, 9. 11 7 | 8 7 8

Wir wollen nun die ungenauen und unvollständigen metra betrachten:

gâyatrî bhurik 8 10 7 I. 120, 2.

gâyatrî yavamadhyâ 7 10 7 IX. 108, 13. 7 10 7.

pâdanicṛt 7 7 7 I. 17, 4. 5. I. 30, 11. IV. 31, 3. VIII. 31, 10. 46, 1. VI. 45, 31. VI. 102, 2.

atinicṛt 7 6 7 } VI. 45, 29. VIII. 103, 7.
6 8 7 }

hrasîyasî 7 (8?) 6 7 VIII. 92, 10. hieher X. 172. 8 8 4 Anukr. dvipadâ virâṭ. —

vardhamânâ 7 7 8 VI. 16, 1. X, 9, 5.

anušṭubgarbha 5 8 8 8 od. 5 5 3 | 8 8.

?gâyatrî ušṇiggarbhâ 6 7 | 11 VIII. 25, 23.

?kakum nyankuçirâ VIII. 46, 15. ∪ − − − ∪ ∪ − ∪ − ∪ ∪ 11
∪ − − ∪ ∪ − − ∪ ∪ − ∪ − ∪ − 12‖
− ∪ ∪ − 4

Wir werden sehen, dasz die eben behandelten metra (gâyatrî—mahâsatobṛhatî) vilfach mit einander vermischt werden. Und wir können darunter zwei vṛtti's unterscheiden: die achtsilbigen metra, und die mit zwölfsilbigen glidern gemischten. Ob die beiden pâda gleich sind oder nicht, dasz ändert offenbar an der vṛtti nichts; gleichheit trit bei satobṛhatî und viparîtâ satobṛhatî ein, sonst nicht; symmetrie herscht bei kakup mahâbṛhatî yavamadhyâ pipîlikamadhyâ samstârapaṅkti višṭârapaṅkti, doch ligt hierin kein wichtiges moment.

Streng von disen metren sind solche zu scheiden, deren bau auf das element 5. dann 6. 7. zurückgeht. Ich glaube, dasz man sie virâṭmetra nennen kann, und dasz sie der virâṭ entsprungen sind. Die grundformen sind die Virâṭ

a. 10 10 10 VII. 22, (1.—8.) VIII. 46, 16.

b. 10 10 10 10 I. 169, 2. VI. 20, 7. VIII. 85, 4. VI. 44, 8.

c. 11 11 11 I. 120, 9. 149. III. 25. VII. 1, (1.—18.) 22, (1.—8.). 31, (10. 11. 12.) 68, (1.—7.) VIII. 9, (11.) 46, (16.) 85, (4.) IX. 110, 10. 11. 12. X. 20, 9.

virâṭsthâna 3 × 10 + 11 (ordnung beliebig) I. 89, 6. 10 10.

11 11? vgl. VII. 50, 4. II. 11, 1. 10 10 10 11 10 11 10 10 11 10 10 10 10 10 (bâhuor) 10 11 etc.

virâṭpûrvâ 5 5 5 5 8 8 | 8 punarukti V. 86, 6. višamapadâ VIII. 46, 20. 11 6 / 9 8 | 11 8.

virâḍrûpa 11 11 11 8 (5 + 3) I. 88, 5. II. 20, 3. 8 11 | 11 11 — I. 122, 5. 6. 11 11 8 11 — 11 11 10 7 — V. 19, 5. 8 11 10 10 (11?) — VIII. 92, 5. 11 11 11 (tue) 8.

Dvipadâ virâṭ 5͡5 5͡5 5͡5 5͡5 I. 65, flg. — 70. 67, 10 5 5 6 5 4 5 5 5. VI. 10, 7. 10 10 — (VII. 32, 3. 12 8?) — VII. 34. — 56, 1—11. — (VIII. 19, 27. 12 8?) — VIII. 29. 10 10 — 12 8 — 12 8 — 12 8 — 12 10 — 10 9 — 12 8 — 11 8 — 11 8 — 12 8 — VIII. 46, 30. 5 7 8 — IX. 107, 16. 5 7 8 — IX. 109, 10 10 5 5 5 5.

(Dvipadâ virâṭ bhurik 13 8 IX. 107, 3.)

ekapadâ virâṭ IV. 17, 15. ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – –
V. 41, 20. ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – –
V. 42, 17. ⏑ – – – ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏓ V. 43, 46. X. 20, 1.

(Kâvirâṭ 9 12 9 I. 120, 3.)

padapaṅkti 5 5 5 5 5 } IV. 10, 1.—4. 6. 7.
padapaṅkti bhurik 5 5 4 5 6 / 4 5 5 5 6 }

mahâpadapaṅkti 5 5 5 5 5 6 IV. 10, 5.

Dasz man auch in der einheimischen metrik des zusammenhangs zwischen Virâṭ und Trišṭup sich wol bewuszt war, zeigen die sûtra 926. 927. 928. des Ṛgveda prâtiçâkhyam.

A. V. VIII. 9, 20 wird bestimmt gesagt, die Trišṭup bilde sich ausz einer grundzal von 15. Also ist sie eine katalektische form von 3 × 15 (—1). Eine solche entstehung ergibt sich schon ausz ihrem namen tri-šṭubh. Die jagatî ist nach derselben stelle 15 + 33 (15 + 15 + 14 + 4? nach d. Chândog. up. 84 silben. vgl. str. 19. sapta chandânsi caturuttarâṇi). — Für anušṭup aber ergäbe sich 15 + 21 = 36 silbenzal der bṛhatî.

Gegenüber dem acht- und zwölfsilbigen typus, von denen letzterer anfänglich offenbar wegen seiner schwerfälligkeit nicht auszschlüszlich benützt wurde, haben wir in der Virâṭ den fünfsilbigen, der zum sechs- und sibensilbigen elemente erweitert, zuweilen aber katalektisch als dreisilbig erscheint. Dise Virâṭ ist die eigentliche. Die andere, welche wol die gesammtsilbenzal 20 (von 5 5 | 5 5) beibehält, aber in 12 + 8 zerfällt, möchte ich als uneigentliche virâṭ betrachten.

Ausz diser eigentlichen virâṭ entwickelte sich durch die combination 5 + 6 statt 5 + 5 vgl. II. 4, 2. imam vidhanto apâm sadhasthe; 4. 7. 6. paçur na eti svayur agopâḥ (was zuweilen nur mit berücksichtigung der gesammtsumme zerfällt wird), auf die schon die formen der virâṭ füren muszten, die trišṭup, ausz 5 + 7 der charakter der jagatî. Zwischen beiden kennt schon das prâtiçâkhyam mittelformen (925.), die je nach dem sie jagatî oder trišṭup folgen, upajagatî (z. b. X. 23, 4.) oder geradezu trisṭup (z. b. I. 164, 14.) heiszen. Hier sehen wir, dasz die einsicht in die beweglichkeit des metrums und die lust am schematisieren sich die wage halten.

Also 11 11 | 11 11 12 11 | 12 11 12 12 | 11 11 12 12 | 12 12.

Auszer disen chandaḥ komen noch atichandaḥ vor, verlängerte metra, von denen wir schon oben einige proben fanden. In der tat ist es merfach nachzuweisen, dasz einer strophe noch ein pâda zugesetzt wird, nachdrucks halber, ohne dasz dadurch doch ein anlasz gegeben wäre, das metrum als modificiert zu erachten. Die widerholung einzelner versglider spilt hier eine wichtige rolle.

Die verlängerten metra heiszen: ašṭi dhṛti çakvarî atyašṭi atidhṛti atiçakvarî atijagatî. Das material für merere derselben ist äuszerst spärlich. Sie bestehen mit auszname der atijagatî alle ausz dreiversigen strophen.

ašṭi ist nicht ganz gleichförmig: I. 129, 11. 8 12 8 | 8 8 | 12 8 — 134, 6. 11 11 | 7 7 | 12 8 — 135, (7. 8.) 12 12 8 | 12 12 8 — II. 22, 1. 12 8 12 | 12 12 8 | II. 22, 4. 8 8 ('indra' ist auszzustoszen) 8 | 8 8 | 12 12 = 64 IV. 1, 1. 12 12 8 | 12 | 12 12 = 68, was die zal der atyašṭi ist.

dhṛti I. 133, 6. 12 12 8 | 8 8 | 11 11 — IV, 1, 3. 12 (vavṛtsua?) 12 (rathieva raṅhiâ) 8 | 12 8 | 12 8 —

çakvarî VI. 15. 3. 12 12 | 12 12 8 — 15. 12 (khio) 12 (tuâ) | 12 8 (viçvâ st. viçvâni) 12 — VIII. 36, 1. 12 12 | 8 8 8 8 od. 8 12 12 — VIII. 40, 2. 8 8 7 | 8 8 8 8 — X. 133, 1. 8 8 | 8 8 8 7 8 —

atyašṭi I. 127, 4. 12 12 8 | 8 8 | 12 8 | 5. 12 12 8 | 8 8 | 12 8 — 11. — I. 128, 1. 12 12 8 | 8 8 | 12 8. — 130, 2. 4. 5. (tuam nadiaḥ) 6. (suapâ) 7. 8. 9. — 131, 1. 2. etc. — I. 127, 1. 10 12 8 | 8 8 | 12 (bhrâšṭim st. vibhr° was 13 gibt?) 8 — 2. 11 12 8 | 8 7 | 12 8 — 3. 12 11 (dîdiana? sonst 10) 8 | 8 8 | 12 8 — 7. 12 (duvitâ) 12 8 | 7 7 | 12 8 — 8. 12 10 8 | 7 8 | 12 8 — 130, 1. 11 12 8 | 8 8 | 12 8 — 3. 12 11 8 | 8 8 | 12 8 —

atidhṛti 1. 127, 6. 12 12 8 (â ârtanâsu? sonst 7) | 8 8 | 12 7 (od. panthânam? 8) 7 (panthânam 8) — (128, 6. 12 12 8 | 8 8 | 12 8?) —

atiçakvarî I. 129, 11 11 7 | 7 7 | 8 8 — mit suayaçobhir und

rišayadhiâi würde es sein 12 11 7 | 8 7 | 8 8. — 137, 1. 8 8 8 | 8 8 | 12 8 — 2. 8 8 8 | 8 8 | 12 8 — etc. VI. 15, 5. 12 12 | 12 12 12 — II. 22, 2. 12 8 12 (8 8 4) | 12 8 8 — 3. 12 8 12 | 12 8 8 — 4? 8 12 6 | 8 8 | 12 8 4 — 43, 2. 12 12 (brahmaputra iva zusammenzuziehen) | 12 12 12 —

Atijagatî IV. 1, 2. 12 12 8 (mit streichung von agna) | 12 8 — V. 41, 16. 8 12 10 | 10 10 — 17. 12 10 11 | 8 13 — V. 87, 1. 12 12 | 12 8 8 — 2. 12 12 | 12 7 8 — 3. 12 12 | 8 12 (suavidyutaḥ) 7 — 4. 12 12 | 8 12 8 — 5. 12 12 | 12 8 8 — 9. 11 12 | 12 8 8. — VI. 48, 25. uparistâj jyot. u. punar. — VIII. 37, 1. 12 8 8 | 12 12 — 86, 10. 12 12 (ohne sajûs) | 12 12 — 13. 13 13 | 13 13 —

Die pragâthas.

Von der groszen zal von pragâtha's, welche das Prâtiçâkhyam anfürt, komen eigentlich nur drei wirklich vor: Bârhatam abwechselnd bṛhatî und satobṛhatî, disz ist die häufigste form — Kâkubha abwechselnd kakup und satobṛhatî z. b. VIII. 19, 20, 21 — Ânuṣṭubha abwechselnd eine anuṣṭup und eine gâyatrî z. b. VIII. 53. 63.

§ 11.

Ueber die metrische composition der Ṛgvedalieder.

Der Veda kennt strophen, halb- und viertelstrophen (chandaḥ), verlängerte strophen (atichandaḥ) und combinierte strophen (pragâtham) nach prof. Webers warscheinlicher vermutung st. pragrâtham. Man sieht, dasz nicht nur ein und dasselbe metrum verschiedene länge haben kann, oder in manchen fällen das metrum durch seine umgebung, durch seinen typus (vṛtti) bestimmt wird, insofern die gleiche silbenzal in einem falle als einfaches, im andern falle als verlängertes metrum gefaszt werden musz, woran die anukramaṇikâ sich nicht immer kert, sondern dasz auch in der tat verschiedene, wenn auch zunächst nur verwandte (d. i. ausz complexen geichzaliger silben z. b. 12 8 u. s. w. bestehnde oder ausz sonstiger modificierung von einander abzuleitende) metra zur composition eines und desselben abschnittes verwendet werden. Der wechsel ist gewönlich a b ab u. s. w., seltener a a b a a b; a a a b b b. Noch seltener sind compliciertere symmetrien und responsionen wie I. 84. aaa aaa bbb ccc ddd a,b, oder V. 56. aa b aaa b aa. VII. 66. $9 \times 88 \mid 8 - 6 \times \frac{88 \mid 128}{128 \mid 128} - 12 \mid 88 - 3 \times 888$.

Die verwendung verschiedener metra ist also teils eine symmetrische, regelmäszig in demselben abschnitte sich widerholende, oder

eine unsymmetrische, bei der nicht die identität, sondern nur die gleichartigkeit derselben maszgebend war. Hier spilt besonders die modificierung des metrums in der schluszstrophe eine wichtige rolle.

Aber es gibt auch fälle genug, in denen ganz offenbar der anwendung verschiedener metra die absicht zu grunde ligt, nicht regelmäszig sondern möglichst vil zu variieren, so dasz die zal der zur anwendung gebrachten metra eine auffallend grosze wird, die eben nur ausz der absicht einer möglichst groszen mannichfaltigkeit erklärbar wird. Nach Çâunaka zält der Ṛgv. an gâyatrîstr. 2451 — ušṇik 341 — anuštup 855 — bṛhatî 181 — pankti 312 — trištup 4283 — jagatî 1348 — ekapadâ u. dvip. 23 — prâgâtham bârhatam 194 — kâkubham 55 — mahâbârhatam 251 — verlängerte metra 145. —

Etwa 656 hymnen sind in einem einzigen gleichförmigen metrum verfaszt, 372 dagegen zeigen verschiedenheit des metrums. Dise zal umfaszt jedoch alle fälle von der unbedeutendsten ungleichförmigkeit bisz zu der absoluten verschiedenheit des metrums von strophe zu strophe. Ist nun auch einfachheit des metrums weitausz das häufigere, so bildet doch der entgegengesetzte fall eine minorität, die nicht übersehen werden darf, und mit der wir uns zunächst beschäftigen müszen.

Einen der häufigsten fälle bildet die vermischung von trištup und jagatî; wir finden trištup als schluszstrophe von jagatîhymnen; und zwar eine trištpstr. (33.)

I. 64. 102. 106. 111. 143. 145. 158. 161. II. 13. 16. 21. 31. 34. IV. 36. 45. 54. V. 34. 55. 59. VI. 8. IX. 68. 70. 71. 81. 82. 83. X. 39. 65. 66. 91. 100. 113. 147.

Zwei trištup: (19.)

I. 51. 53. 94. 112. 114. 140. 141. 157. 166. 182. II. 17. V. 44. 57. IX. 69. 85. X. 35. 36. 43. 96.

Eine jagatî schlieszt einen trištuphymnus: (5.) II. 30. IV. 50. (10; 11 ist warsch. angefügt). 58. X. 13. 128.

Zwei jagatî schlieszen: V. 60. VI. 7. (Im ganzen 59.)

In regelmäsziger verteilung: (5.)

I. **31.** j. 1—7. tr. 8 j. 9—15 — tr. 16. j. 17. tr. 18. **162.** tr. 1. 2. jag. 3 tr. 4. 5. j. 6. VI. **71.** j. 1.—3. tr. 4.—6. X. **50.** j. 1. 2. tr. 3. 4. 5. j. 6. 7. **122.** tr. 1. j. 2. 3. 4. tr. 5. j. 6. 7. 8.

Unregelmäszig: (58.)

I. **34.** tr. 9. 12. (12.) **35.** j. 1. 9. (11.) [schl. 9. ⏑ – ⏑]. **54.** tr. 6. 8. 9. 11. **85.** tr. 5. 12. **92.** tr. 5.—12. **101.** (4. p. pun.) tr. 8.—11. **110.** tr. 5. 9. **125.** j. 4. 5. **164.** j. 12. 15. 23. 29. 36. 41. (prstrp. 42. an. 51.) **168.** tr. 8.—10. **182.** tr. 6. 8. (schl.) II. **3.** jag. 7. **23.** tr. 15. 19. **24.** tr. 12. 16. III. **26.** j. 1.—6. (6 × 12 12 | 12 11)

tr. 7.—9. **IV. 40.** jag. 2.—5. **V. 36.** jag. 3. **46.** tr. 2. 8. **54.** tr. 14. **83.** jag. 2.—4. (an. 9.) VI. **8.** jag. 2.—4. **52.** jag. 14. (7.—12. gây. bes. abschn.) **58.** jag. 2. **68.** jag. 8.—9. VII. **41.** jag. 1. **44.** jag. 1. **46.** tr. 4. **104.** j. 1.—6. 18. 21. 23. 7? **103.** 2.—10. tr. (an. 1.) VIII. **48.** j. 5. IX. **74.** tr. 8. X. **11.** tr. 7. 8. 9. **15.** j. 11. **32.** j. 1.—5. tr. 6.—9. **34.** j. 7. **37.** tr. 10. **44.** tr. 1.—3. 10. 11. **48.** tr. 7. 10. 11. **49.** tr. 2. 11. **53.** tr. 1.—5. 8. **56.** tr. 1. 2. 3. 7. **62.** tr. 15 (?) 16. 17. **64.** tr. 12. 16. 17. **69.** j. 1.—2. **71.** j. 9. **77.** j. 5. X. **78.** tr. 1. 3. 4. 8. **83.** j. 1. **84.** tr. 1.—3. **94.** tr. 5.—7. 14. **107.** jag. 4. **114.** jag. 4. **117.** j. 1. 2. **124.** j. 7. **125.** j. 2. **130.** j. 1. **142.** j. 12. tr. 3.—6. (7. 8. an.) **177.** j. 1. tr. 2. 3.

Im ganzen 122.

Mit der trišṭup vereinigt komen noch andere metra vor, die (vgl. III. 26.) wenigstens zum teile 11silbige und im anschlusz daran teils 10- teils 12silbige viertelstrophen zeigen: (29)

I. 169. tr. 1. 11 11 | 10 10.
virâṭ 2. 10 11 | 10 11.
(anukr. tr.:) 3. 10 11 | 10 11.
„ „ 4. 10 11 | 11 11.
„ „ 5. 10 10 | 10 11.
„ „ 6. 11 11 | 12 11.
„ „ 7. 11 11 | 11 11.
„ „ 8. 11 11 | 11 11.

I. 89. 1—5: 12 12 | 12 12. 4: 12 11 | 12 12. 5: 12 11 | 12 12. 6 vṛtsth 10 10 | 11 11. 7: 12 12 | 12 12.

I. 88. 1. prastârap. 11 11 | 8 9 (yâtha musz auszfallen.
2. 3. 4. trišṭup 11 11 | 11 11.
5. virâḍrûpâ 11 11 | 11 7.
6. prastârap 11 11 | 8 8.

I. 164. hat neben tr. und j. auch prastârap. 42.

IV. 17. 1.—14. tr. 15. ekap. virâṭ (eig. trišṭup) 16.—21. trišṭup.
V. 42. 1.—16. tr. 17. ekap. virâṭ (eig. trišṭup) 18. trišṭup.
43. 1.—15. tr. 16. ekap. virâṭ (eig. trišṭup) 17. trišṭup.
VI. 10. 1.—6. tr. 7. dvip. virâṭ (tr. 11 | 10).
17. 1.—14. tr. 15. dvip. virâṭ (tr. 11 | 10).
20. 1.—6. tr. 7. virâṭ (10 10 | 10 10 mittelstr.) 8.—13. tr.
63. 1.—10. tr. 11. ekap. tr.
II. 11. 1.—20. virâṭsthânâ tr. (10 10 10 10) 21. tr.
VII. 1. 1.—18. virâṭ 11 11 | 11 19.—25. tr. 11 11 | 11 11
22. 1.—8. virâṭ 11 11 | 11 9. tr. 11 11 | 11 11.
34. 1.—21. dvip. v. 5 5 5 5 (10 10) 22.—25. tr.

56. 1.—11. dvip. v. 10 10 12.—25. trišṭ.
68. 1.—7. vivâṭ 11 11 | 11 8. 9. trišṭ.
VIII. 85. 1.—3. trišṭ.
4. virâṭ. 10 10 | 10 10 5.—21. trišṭ.
X. 23. jag. 1. 7. trišṭ.
5 abhisâriṇî 10 10 | 12 12.

Verlängerung um einen pâda oder ein versglid:

II. 43. jag. 1. 12 12 | 12 12.
atiçkv. 2. 12 12 | 12 12 12.
jag. 3. 12 12 | 12 11.
IV. 27. tr. 1.—4. (çkv.) 5: 11 12 | 11 11 11 pun.
V. 2. 1.—11. tr. 12 (çkv.) 11 11 | 11 11 11.
V. 41. 1.—15. trišṭ.
16. (atijag.) 11 10 11 | 10 10 } one punarukti.
17. (atijag.) 11 10 11 | 11 11 }
VI. 15. 1. 2. jag.
3. (çakv.) 11 11 | 12 12 8 punarukti.
4. 5. jag. 12 12 | 12 12.
6. (atiçk.) 12 12 | 12 12 12 punarukti.
7. 8. 9. jag.
10. 11. 12. 13. 14. trišṭ.
15. (çkv.) 11 11 | 10 11 11 punarukti.
[16. tr. 17. an. 18. bṛh. 19. tr.]
31. 1.—3. trišṭ.
4. (çkv.) 11 11 | 11 11 11 (anaphora).
48. 15. atijagatî ist uparišṭhâjjyotišmatî mit punarukti.
49. 1.—14. trišṭ.
15. (çkv.) 11 11 | 11 11 11 (anaphora).
VII. 50. 1.—3. jag. 12 12 | 12 12.
4. (atij atiç) 10 10 | 11 11 11.
X. 115. jag. trišṭ. 8.
9. (çkv.) 11 11 | 10 11 11.
IV. 1. 1. 12 12 8* | 12 12 12* ašṭi.
2. [13?] 11 12 8* | 12 8* atijagatî.
3. 11 12 8* | 12 8 | 12 8* dhṛti.
* punarukti.
4. trišṭup 11 11 | 11 11 29 (151).

Wiewol nun in vilen von den eben angeführten fällen die anukr. für die verlängerten metra besondere namen ansetzt, so erhellt doch ausz dem ganzen zusammenhang unzweifelhaft, dasz das metrum wesentlich identisch nur quantitativ eine auszdenung erfaren hat.

Aehnlich verhält es sich mit den metren, die sich ausz vilfachen von acht- und zwölfsilbigen versglidern zusammensetzen. Wir finden anušṭup 8 8 | 8 8 mit gâyatrî 8 8 | 8 angewandt und zwar als schluszvers:

I. 43. 50. (10.—13.) 90. II. 8. III. 37. IV. 30. (anušṭ. 8. 24.) VI. 16. (vrdhm. 1. 6. 27. 47. 48; tr. 46.) 45. (atinicṛt 29.) 56. (offenbare punarukti) VII. 94. VIII. 63. (an. 1. 4. 7. 10. 13.—15.) 68. IX. 5. (8.—11.) 67. (30. pura: ušn.) X. 9. — So I. 23. (19. pura: uš. 20. an. 22.—24. an.) 28. (1.—6. an. 7.—9. gây.) VIII. 30. (gây. 2. pura: uš. 3. bṛh. 4. an.) 5. (37. 38. bṛh. 39. an.) X. 26. (an. 2. 3. 5.—9. us. 1. 4.) VII. 55. (gây. 2.—4. up. bṛh. 5.—8. an.) I. 187. (1. an. gbh. 2. 4. 8.—10. gây. 3. 5.—7. an. 11. an.) X. 9. (gây. 5. vṛdh. 7. prtšṭh. 8. 9. an.) X. 60. (1.—5. gây. 8. 9. pṅk. — 12. an.) VIII. 24. (ušṇ. 30. schl. an.) 52. (gây. 1. 4. 5. 7. an. 12. tr.) VIII. 92. 33. 55. VI. 48. VII. 59. I. 187. VI. 59.

In all disen fällen finden wir anušṭup am schlusz des hymnus oder im hymnus mit ušṇik oder gây. als schlusz, wovon ein par beispile gegeben, um die gegenseitigkeit dises verhältnisses zu erläutern; jedoch ist hier die auszschlüszliche verbindung mit gâyatrî verhältnismäszig seltner.

Verbindung verwandter metra gây. anušṭ.

I. 187. anušṭubgarbhâ 1. ⏑–––––⏑––|––⏑⏑–

––⏑–⏑–⏑– ––⏑–⏑–⏑–

8 5 8 8.

gâyatrî 2.

anušṭ. 3.

gây. 4.

anusṭ. 5. 6. 7. punarukti.

gây. 8. 9. 10.

anušṭ. 11. –⏑–⏑– ⏑–⏑–– ––⏑–– ⏑–⏑–?

––––⏑⏑–⏑̲–––––⏑⏑––

I. 175. skandhogr. 1.

anušṭup 2.—5.

(trišṭup 6.)

II. 41. gây. 1.—15.

anušṭ. 16. 17.

bṛhatî 18. ⏑–––⏑–⏑– ⏑–⏑–⏑–⏑–|–––⏑–⏑⏑–

⏑–⏑⏑ ⏑–––⏑–⏑⏑

gây. 19. 20. 21.

III. 24. anušṭ. 1. gây. 2. —

IV. 30. gây. 1.—7. 8. anušṭ. gây. 9.—23. anušṭ. 24.

IV. 31. gây. pâdanicṛt 3. (I. 30. 1.—15. gây. 11. pâdan. 16. tryšṭ.)

V. 19. gây. anušṭ.; 5 virâḍrûpa.
V. 61. gây. anušṭ. 5. satobr. 9. ◡◡–◡–◡◡–◡–◡– ◡–––◡–◡–
◡–◡–◡◡––◡–◡– ––◡–◡◡◡–
12 8 | 12 8.
82. anušṭ. 1. gây. 2.—9.
VI. 16. gây. vardham 1. 6. anušṭ. 27. 47. 48. (trišṭ. 46.)
45. gây. atinicṛt 29. anušṭ. 33.
53. gây. anušṭ. 8. gây. 9. 11.
VIII. 2. gây. 1.—27. anušṭ. 8. gây. 29.—42.
34. anušṭ. 1.—15. gâyatrî 16.—18.
52. gây. anušṭ. 1. 4. 5. 7. (trišṭ. 12.)
57. gây. anušṭ. 1. 4. 7. 10.
63. gây. anušṭ. 1. 4. 7. 10. 13.—15.
81. anušṭ. 1. gây. —
IX. 5. gây. 1.—7. anušṭ. 8.—11.
66. gây. 1.—17. anušṭ. 18. gây. 19.—30.
67. gây. 1.—15. dvip. gây. 16.—18. anušṭ. 27. 31. 32. pura. 30.
101. an. gây. 23.
X. 9. gây. vardh. 5. pratišṭhâ 7. an. 8. 9.
19. anušṭ. gây. 6. anušṭ. 7. 8.
60. gây. 1.—5. anušṭ. 6. 7. paṅkti 8. 9. anušṭ. 10.—12.
176. anušṭ. 1. gây. 2. anušṭ. 3. 4.

Paṅkti erscheint häufig als schlusz von anušṭup, was ser begreiflich, da anušṭup 8 8 | 8 8 paṅkti 8 8 8 8 8 also eine verlängerung der anušṭup um einen pâda:

V. 7. 9. 10. 16. 17. 18. 20. 21. 22. 23. 35. 39. 50. 52. 64. 65. X. 145. 164. (tr. 3.) paṅkti 5. X. 166. mahâp. 5. X. 134. mahâ paṅkti 7. paṅkti.

Es kann daher nicht davon die rede sein, dasz die paṅktistrophe irgendwo ein unechter zusatz sei, wenn auch allerdings bei dem umstande, dasz die anušṭup die bequeme darstellungsform der spätern zeit war, die möglichkeit naheligt, dasz zusätze ohne rücksicht auf das metrum des hymnus einfach in diser form angefügt wurden.

In auszgedentem masze komt zur anwendung bṛhatî und satobṛhatî in regelmäsziger abwechslung (8 8 | 12 8 — 12 12 | 8 8 pragâtham bârhatam), so I. 36. 39. 40. 44. 47. 48. III. 16. VI. 46. VII. 16. 32. (1. 2. 3. dvip. vir. 4.—27.) 74. 81. VIII. 27. 49. 50. 55. (15. an.). 76. 77. 99. teilweise doch in hervorragendem masze VIII. 22. (1.—7.) 3. (1.—20.) 4. (1.—20.) IX. 107. 1.—26. (jed. 9. bṛh. 3. dvip. vir. bhur. 16. dvip. vir.) kakup und satobṛhatî (8 12 | 8 — 12 12 | 8 8 prag.

kâkubham) VIII. 20. 21. 19. (1.—33.) 27. dvip. — 22. 9. 10. 13.—18. (8. an. 11. kak. 12. madhye jyotišm.) — IX. 108. 1.—12. 15. 16. (13. gây. yavam. 14. satobṛh.).

Selten prag. ânušṭubham VIII. 53. 63. (52?) —

Hierher gehören die abschnitte, in denen metra ausz pâda's von acht und zwölf silben vorkomen ohne symmetrische strophische (pragâtha-) gliderung.

I. 82. 120. 187. 56. V. 53. 86. 19. VI. 42. 48. 59. VIII. 1. 3. 4. 5. 9. 10. 17. 19. 22. 26. 30. 31. 33. 35. 46. 51. 55. 58. 59. 60. 66. 67. 78. 80. 87. 92. IX. 98. 99. 107. 108. 109. X. 60. 93. 132. 134. 144. 150. 170.

Bṛhatî mit satobṛhatî kakup etc. 8. 12.

V. 56. bṛh. 1. 2. satob. 3. bṛh. 4.—6. satob. 7. bṛh. 8. 9.

VI. 48. bṛh. 1. satob. 2. bṛh. 3. satob. 4. — bṛh. 5. mahâsatob. 6. mahâb. 7. mahâsatob. 8. bṛh. 9. satob. 10. kak. 11. satob. 12. —
pura: ušṇik 13. bṛh. 14. atijag. 15. (eigentl. uparišṭhâjjyotišmatî [oder mahâbrhatî?] mit punarukti) kak. 16. satob. 17. pura:uš. 18. bṛh. 19. 20. yavam. mahâbṛh. 21. an. 22.

VIII. 1. bṛh. stbṛh. 1.—4. bṛh. 5.—32. (trišṭ. 33. 34.)
3. pragâth. bârh. 1.—20. an. 21. gây. 22. 23. bṛh. 24.
4. prag. bârh. 1.—20. purauš. 21.
5. gây. 1.—36. bṛh. 37. 38. an. 39.
9. bṛh. 1. 4. 6. 14. 15. gây. 2. 3. 20. 21. kak. 5. anušṭ. 7. 8. 9. 13. 16. 17. 18. 19.
trišṭ. 10. [4 × 11] — vir. 11. (4 × 5 + 11) — jag. 12. (4 × 12).

Das schema ist folgendes:

V. 56. (8 8 | 12 8) 2. — 12 8 12 8 — (8 8 | 12 8) 3. — 12 8 12 — (8 8 | 12 8) 2.

VI. 48. (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 2. — 8 8 12 8 — 12 8 12 8 8 — 8 8 8 8 12 — 12 8 12 8 8 — 8 8 12 8 — 12 8 12 8 — 8 12 8 (verkürzte bṛh.) — 12 8 12 8 —
12 8 8 — 8 8 12 8 — $\left\{\begin{matrix}12\ 12\ 12\ 8\ \text{od.}\\ 8\ 8\ 8\ 12\ 8\end{matrix}\right\}$ — 8 12 8 —
12 8 12 8 — 12 8 8 — (8 8 12 8) 2.
8 8 12 8 8 — 8 8 8 8 —

VIII. 1. (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 2. (8 8 12 8 —) 28. — (4 × 11) 2.
3. (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 20. — 8 8 8 8 — (8 8 8 —) 2. — 8 8 12 8 —
4. (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 20. — 12 8 8 —
5. (8 8 8) 36. — (8 8 8) 2. — 8 8 8 8 —

VIII. 9. (8 8 12 8 — 8 8 8) — (8 8 8 — 8 8 12 8) — (8 12 8 — 8 8 12 8) — (8 8 8 8) 3.
[11 11 11 11 — 5 5 5 5 11 — 12 12 12 12 —

10. bṛh. 1. madhyejyotišmatî 2. an. 3. âst. p. 4. bṛh. 5. satob. 6.
8 8 12 8 — 12 8 12 12 — 8 8 8 8 — 8 8 12 12 — 8 8 12 8 — 12 8 12 8 —

19. prag. kâk. 1.—26. dvip. (12 8) — prag. kâk. 28.—33. — ušṇ. 34. — I. satob. 35. — kak. 36. — pṅkt. 37.
(8 12 8 — 12 8 12 8) 13. — 12. 8. — (8 12 8 — 12 8 12 8) 3. — (8 8 10 — 12 8 12 8 — 8 12 8 od. 8 11 8?) — 8 88 8 8.

22. prag. bârh. 1.—6. satob. 7. an. 8. kk. stbṛh. 9. 10. mdhyejy 12. kk. stb. 13. 18.
(8 8 12 8 — 12 8 12 8) 3. — 12 8 12 8 — 8 8 8 8 — (8 12 8 — 12 8 12 8) — (8 12 8 — 12 8 12 12) offenbar nur eine verlängerte satob. — (8 12 8 — 12 8 12 8) 3. kâkubha.

26. ušṇik 1.—15. gây. 16. 17. 18. 19. — an. 20. — gây. 21. — ušṇ. 22. 23. 24. — gây. 25.
(8 8 12) 15. — (8 8 8) 4. — 8 8 8 8 — 8 8 8 — (8 8 12) 3. — 8 8 8 —

30. gây. 1. pura:uš. 2. — bṛh. 3. — an. 4.
8 8 8 — 12 8 8 — 8 8 12 8 — 8 8 8 8 —

33. bṛh. 1.—15. — gây. 16. 17. 18. an. 19.
(8 8 12 8) 15. — (8 8 8) 3. — 8 8 8 8. —

35. uparišṭhâjjyot. 1.—21. — paṅkti 22. — mahâbṛh. 23. — paṅkti 24.
(12 12 12 8) 21. — 8 8 8 8 8 — 8 8 8 8 12 — 8 8 8 8 8 —

46. pâdanicṛt 1. — gây. 2.—4. — kak. 5. — gây. 6. bṛh. 7. — an. 8. — satob. 9. — gây. 10. bṛh. 11. — viparîtâ 12. — dvip. bṛh. 13. — pplkmdh. 14. — kk. nyṅkç. 15. — virâṭ 16. — jag. 17. — up. bṛ. 18. — bṛh. 19. — višam. 20. — pṅk. 21. 22. — gây. 23. — pṅk. 24. — bṛh. 25. — stb. 26. — bṛh. 27. — stb. 28. — bṛh. 29. — dvip. vir. 30. — ušṇ. 31. — pṅk. 32. — gây. 33. — 8 7 7 — (8 8 8) 3. — 8 12 8 — 8 8 8 — 8 8 12 8 — 8 8 8 8 — 12 8 12 8 — 8 8 8 — 8 8 12 8 — 8 12 8 12 — 12 12 — 13 8 13 — 11 12 4 — 10 10 10 — 12 11 12 (gîrbhir zu streichen?) 11 — 8 8 8 12 — 8 8 12 8 — 9 8 8 (sahantam zu streichen?) 8 (also eine anušṭup) — (8 8 8 8 8) 2. — 8 8 8 — 8 8 8 8 8 — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) — (8 8

12 8 — 12 8 12 8) — 8 8 12 8 — 12 8 — 8 8 12 — 8 8
8 8 8 — 8 8 8 —

VIII. 51. paṅk. 1.—6. bṛh. 7.—9. pṅk. 10.—12.
8 8 8 8 8 × 6 — (8 8 12 8) 3. — (8 8 8 8 8) 3.

55. prag. bârh. 1.—14. an. 15. — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 14. — 8 8 8 8 —

58. an. 1. ušṇ. 2. an. 3. gây. 4.—6. an. 7.—10. pṅk. 11. an. 12.—15. pṅk. 16. bṛh. 17. 18.
8 8 8 8 — 8 8 12 — 8 8 8 8 — (8 8 8) 3. — [(8 8 8 8) 4. — 8 8 8 8 8 — (8 8 8 8) 4. — 8 8 8 8 8] — (8 8 12 8) 2.

59. prag. bârh. 1.—6. bṛh.7. — 12. ušṇ. 13. an. 14. purauš. 15.
(8 8 12 8 — 12 8 12 8) 3. — (8 8 12 8) 6. — 8 8 12 — 8 8 8 8 — 12 8 8 —

60. gây. 1.—9. prag. bârh. 10.—15. (8 8 8) 9. — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 3. —

66. gây. 1.—9. prag. bârh. 10. 11. (8 8 8) 9. — (8 8 12 8 — 12 8 12 8). —

67. gây. 1.—9. bṛh. 10. (8 8 8) 9. — 8 8 12 8. —

78. prag. bârh. 1.—4. an. 5. 6. bṛh. 7. (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 2. — (8 8 8 8) 2. — 8 8 12 8.

87. uś. 1.—6. kak. 7. uš. 8. pura:uš. 9. kak. 10. 11. purauš. 12. — symmetrisch.
(8 8 12) 6. — 8 12 8 — 8 8 12 — 12 8 8 — (8 12 8) 2. — 12 8 8. —

92. bṛh. 1.—4. vir. r. 5. bṛh. 6. stbṛh. 7. kk. 8. stb. 9. hras. 10. stbr. 11. kk. 12. stbṛh. 13. anušṭ. 14.
(8 8 12 8) 4. — 11 11 10 8 — 8 8 12 8 — 12 8 12 8 — (8 12 8 [verkürzte bṛh.] — 12 8 12 8 Kâkubha) — 6 7 7 — 12 8 12 8 — (8 12 8 — 12 8 12 8) — 8 8 8 8 —

IX. 107. prag. bârh. 1.—8. bṛh. 9. dvip. vir. bh. 3. dvip. vir. 16. prag. b. 17.—26.
(8 8 12 8 — 12 8 12 8) 4. — 13 8 — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 2. — (8 8 12 8) 2. — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 3. — 12 8 — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 5. —

108. prag. bârh. 1.—12. gây. yavam. 13. stbṛh. 14. kk. 15. stbṛh. 16.
(8 8 12 8 — 12 8 12 8) 6. — (7 10 7 [steht für kak.] — 12 8 12 8) — (8 12 8 — 12 8 12 8). —

110. an. pplkm. 1.—3. ûrddhvabṛh. 4.—9. virâṭ 10.—12.
(12 8 12) 3. — (12 12 12) 6. — (11 11 11) 3. —

X. 60. gây. 1.—5. an. 6. 7. pṅkt. 8. 9. an. 10 11 12.
(8 8 8) 5. — (8 8 8 8) 2. — (8 8 8 8 8) 2. — (8 8 8 8) 3.

93. prstr. p. 1. an. 23. prstr. p. 4. — 8. akšp. 9. prstr. p. 10. nyaṅkusâr 11. prstr. p. 12. an. 13. prstr. p. 14. 15. purast. bṛh. 16.
12 12 8 8 — (8 8 8 8) 2. — (12 12 8 8) 5. — 11 7 8 7 8 (off. eine verläng. purast. oder eine umgek. mahâbṛh.) — bṛhatî 12 12 8 8 — 10 12 8 8 (unvollst. prast. p.) — 12 12 8 8 — 8 8 8 8 — (12 12 8 8) 2. — 12 8 8 8 — also:
12 12 8 8 — (8 8 8 8) 2. — (12 12 8 8) 9. — 8 8 8 8— (12 12 8 8) 2. — 12 8 8 8. —

132. virâḍr. 1. mahâstb. 2. virâḍr. 3. 4. prast. p. 5. 6. nyaṅkusâr. 7.
10 11 8 8 — 12 12 8 8 — 11 10 9 11 — 11 11 8 10(?) — (12 12 8 8) 2. — 11 12 8 8 8 (wider eine prastârap. mit punarukti des schluszes halber).

134. mahâp. 1.—6. pnkt. 7. — (8 8 8 8 8 8) 6. — 8 8 8 8 8. —

144. gây. 1. bṛh. 2. gây. 3. 4. satob. 5. vistrp. 6.
8 8 8 — (8 8 12 8) 2. — (8 8 8) 2. — 12 8 12 8 — 8 12 12 8.

150. bṛh. 1. 2. 3. uparišṭhjy. 4. 5.
(8 8 12 8) 3. — 12 12 12 8 (devo zu streichen) 2.

170. jag. 1.—3. âstârapṅkt. 4. 12 12 12 12 — 8 8 12 12. —

In einer groszen anzal von disen abschnitten erscheint die verschiedenheit des metrums geradezu als absicht, wofern man bei der constanten widerker acht- und zwölfsilbiger glider von einer wesentlichen verschiedenheit des metrums sprechen kann. Möglich dasz die zal der fälle, in welcher ursprünglich symmetrische anordnung diser glider geherscht hat, gröszer war, und hie und da durch einschiebung eine störung stattgefunden hat. Aber an eine je bestandene grosze auszdenung derselben zu glauben ligt wol nicht hinreichender anlasz vor. Es läszt sich hier wol vil vermuten, vil construieren, aber eine innere warscheinlichkeit würden dise conjecturen und constructionen schwerlich beanspruchen dürfen.

Wir geben nun fälle, wo die verschiedenheit des metrums absichtlich gesucht scheint:

I. 84. an. 6. ušṇ. 3. pṅk. 3. gây. 3. trišṭ. 3. pragâth. 2.
(8 8 8 8) 6. — (8 8 12) 3. — (8 8 8 8 8) 3. — (8 8 8) 3. — (11 11 11 11) 3. — (8 8 12 8. — 12 8 12 8).—

120. gây. kak. kâvir. naštar. tanuç. ušṇik. višṭârab. kṛti vir. gây.

8 8 8 — 8 12 8 — 9 12 9 — 10 10 13 — 11 11 6 — 8 8 12 — 10 10 (11 rirebha açvinâ?) 8 — 12 12 8 — 11 11 11 — (8 8 8) 3. Ait. Br. I. 21. pg. 15. 2. 7.

187. an. gbh. gây. an. gây. an. 5.—7. gây. 8.—10. an. (bṛh?). 5 8 8 8 — 8 8 8 — 8 8 8 8 — 8 8 8 — (8 8 8 8) 3. — (8 8 8) 3. — 9 9 8 8? 9 9 9 9? 10 10 10 10?

III. 28. gây. 1. 2. uš. 3. trišṭ. 4. jag. 5. gây. 6. (8 8 8) 2. — 8 8 12 — (11 11 11 11) 4. — 12 12 12 12 — 8 8 8.

29. an. 1. trišṭ. 2. 3. an. 4. trišṭ. 5. jag. 6. trišṭ. 7. 8. 9. an. 10. jag. 11. an. 12. trišṭ. 13. jag. 14. 15. 8 8 8 8 — (11 11 11 11) 2. — 8 8 8 8 — 11 11 11 11 — 12 12 12 12 — (11 11 11 11) 3. — 8 8 8 8 — 12 12 12 12 — 8 8 8 8 — 11 11 11 11 — (12 12 12 12) 2. —

53. trišṭ. 1.—9. jag. 10. trišṭ. 11. an. 12. gây. 13. trišṭ. 14. 15. jag. 16. trišṭ. 17. bṛh. 18. trišṭ. 19. an. 20. trišṭ. 21. an. 22. trišṭ. 23. 24. (11 11 11 11) 9. — 12 12 12 12 — 11 11 11 11 — 8 8 8 8 — 8 8 8 — (11 11 11 11) 2. — 12 12 12 12 — 11 11 11 11 — 8 8 12 8 — (11 11 11 11 — 8 8 8 8) 2. Trâišṭubha ânušṭubha— (11 11 11 11) 2. —

V. 53. kak. 1. bṛh. 2. an. 3. pura:uš. 4. kak. 5. satob. 6. 7. gây. 8. satob. 9. kak. 10. 11. gây. 12. satob. 13. 14. kk. 15. satob. 16. 8 12 8 — 8 8 12 8 — 8 8 8 8 — 12 8 8 — (8 12 8 — 12 8 12 8) Kâkubha 12 8 12 8 — 8 8 8 — 12 8 12 8 — (8 12 8) 2. — 8 8 8 — (12 8 12 8) 2. — (8 12 8 — 12 8 12 8).

VI. 15. jag. 1. 2. çakv. 3. jag. 4. 5. atiç. 6. jag. 7. 8. 9. trišṭ. 10.—14. çakv. 15. (trstpun. 11 × 5) trišṭ. 16. an. 17. bṛh. 18. tṛšṭ. 19. (12 12 12 12) 2. — 12 12 12 12 8 [8 punarukti] — (12 12 12 12) 2. — 12 12 12 12 12 — (12 12 12 12) 3. — (11 11 11) 5. — 11 11 11 11 11 [11 punarukti] — 11 11 11 11 — 8 8 8 8 — 8 8 12 8 — 11 11 11 11.

48. bṛh. stbṛh. 1.—4. bṛh. 5. mahâstb. 6. mahâbṛh. 7. mahâstbr. 8. bṛhstbṛh. 9. 10. kk. 11. stbrh. 12. pura:uš. 13. bṛh. 14. atijag. 15. kak. 16. satob. 17. purauš. 18. bṛh. 19. 20. yvm. mhbṛh. 21. an. 22. (8 8 12 8 — 12 8 12 8) 2. — [8 8 12 8 — 12 8 12 8 8 (satobṛh. mit punar.)] — [8 8 12 8 8 (bṛhatî 8 punarukti) —

11 (12) 7 (8) 12 8 8 (keine punarukti)] — (8 8 12 8 — 12 8 12 8) — (8 12 8 — 12 8 12 8) — (12 8 8 — 8 8 12 8) — 12 12 12 8 8 (uparišṭh. jyot. mit punarukti) — (8 12 8 — 12 8 12 8) — 12 8 8 — (8 8 12 8) 2. — 8 8 12 8 8 (bṛh. pun.) — 8 8 8 8. —

VII. 59. prag. bârh. 1.—6. trišṭ. 7. 8. gây. 9. 10. 11. an. 12.
(8 8 12 8 — 12 8 12 8) 3. — (11 11 11 11) 2. — (8 8 8) 3. — 8 8 8 vgl. VIII. 9. 10. 19. 46. 58. 59. 92.

VIII. 86. bṛh. 1.—9. atij. 10. upar. bṛh. 11. 12.? atij. 13. trišṭ. 14. jag. 15.
8 8 12 8 — 12 12 (indra zu str.) 12 12 — (8 8 12 8) 2. — 13 (tam zu str.?) 13 13 13 — 11 11 11 11 — 12 12 12 12 — IX. 107. 108. sieh oben.

X. 62. jagatî 1.—4. an. 5. prag. bârh. 6. 7. an. 8. 9. gây. 10. trišṭ. 11.

X. 101. trišṭ. 1.—3. gây. 4. bṛh. 5. gây. 6. trišṭ. 7. 8. jag. 9. trišṭ. 10. 11. jag. 12.
3. (11 × 4.) — 8 × 3. — 8 8 12 8 — 8 × 3. — (11 × 4.) 2. — 12 × 4. — (11 × 4) 2. — 12 × 4.

IV.

DER TEXT UND SEINE SCHICKSALE.

§ 12.

Ueberlieferung und erklärung.

Bei einem litterarischen denkmale, dessen alter wol drei jartausende erreicht oder übersteigt, ist begreiflicherweise die frage der überlieferung, nach der art und weise der aufbewarung, welche dasselbe der vergänglichkeit alles irdischen trotzen liesz, eine der ersten und unabweisbarsten. Hieran schlieszt sich unmittelbar die zweite frage, wie das verständnis der texte bewart wurde, da es unmöglich ist, dasz bei den groszen innern und äuszern veränderungen des Indischen lebens der sprache der religiösen anschauungen, ein unmittelbares verständnis von texten ausz der ältesten zeit sich erhalten hätte, und überhaupt ein verständnis anders als durch gelerte tätigkeit d. i. anders als durch mer oder minder methodische reconstruction der vergangenen, durch abstraction von den herschenden anschauungen späterer zeit erreichbar gewesen wäre. Den weg hiezu konnte der umstand weisen, dasz nicht nur die Samskṛtlitteratur überhaupt, sondern die çrâuta- und smârta-litteratur besonders ser deutlich auf eine successive reihe von perioden wies, deren unterschiede als in der altersverschiedenheit begründet auch den Indern selbst nicht entgehn konnten.

Wenn wir das verständnis der samhitâ (um dise handelt es sich hier auszschlüszlich, da das der brâhmaṇa durch die praxis, dann durch die vielen kalpa- und sûtrawerke, durch die prayoga in sicherer tradition vermittelt wurde, und die europäische forschung sich hier der einheimischen erklärung gegenüber wenig anders als receptiv verhalten kann), wie wir es bei den Indern vorfinden, richtig beurteilen wollen, so müszen wir das studium und die erklärung derselben um ihrer selbst willen von der anwendung derselben bei den opfern unterscheiden.

In letzterer anwendung spilte bekanntlich der eigentliche sinn der mantra eine untergeordnete rolle. Nicht als ob man ex professo

die mantra's nur so aufs geratewol angewandt hätte; oft genug enthalten dieselben die klaren beziehungen zu den handlungen, die sie begleiten sollten, in fällen unvordenklicher praxis, wo die übereinstimmung eine natürliche selbstverständliche war. Aber in nachvedischer zeit vervilfältigten sich die heiligen handlungen allmählich ins ungeheure, wärend das bedürfnis an mantra's, die dabei nicht felen durften, ausz demselben vorrat gedeckt werden muszte, der ursprünglich nur für primitiv einfaches berechnet war. Man muszte mantra für ganz neue dinge haben, die in der frühen zeit gar nicht bestanden hatten; offenbar hielt man es nun für gewagt, das resultat einer culthandlung von dem oft zweifelhaften verständnis der mantra gewissermaszen abhängig zu machen, was implicite geschah, wenn man für die einzelnen opferhandlungen nach mantra's suchte mit der bestimmten absicht, dasz der sinn derselben in notwendiger, wirklicher beziehung dazu stehn sollte. Man nam also allmählich in diser sache einen ganz andern standpunkt ein. Die göttliche weihe, die der mantra der handlung geben sollte, die lag ja im Veda überhaupt, darin hatte im wesentlichen kein mantra vor dem andern (die Sâvitrî allenfalls abgerechnet) einen vorzug, dise hieng auch von dem verständnis des wortlautes weit weniger als von dem der handlung ab. Was nun den speciellen zweck betraf, so war die absicht bei der handlung für die göttliche intelligenz deutlich genug durch ein im mantra enthaltenes, darauf bezügliches wort gegeben (ganz abgesehn von der handlung selber), daher die bezeichnung der ṛk in disem sinne z. b. paçumatî 'die (das wort) paçu hat' u. ä. War nun auch in der betreffenden ṛk keine erwähnung von erwerbung von vieh, mochte das wort nur ganz nebenher, oder auch in ganz anderm sinne vorkomen, so schadete disz der brauchbarkeit derselben keineswegs. Wuszte doch der gott die absicht des betenden, und den zweck der (gottbefolenen) handlung. Andererseits half auch die symbolik der metra, indem man jedem metrum eine besondere wirksamkeit zur erreichung eines bestimmten gegenstandes zuerkannte. So z. b. Âit. Br. I. 1, 5. wird bei einer gewissen cerimonie (dem sviš̤ṭakṛt bei der dîkšaṇîyešṭi als samyâjyâs) empfolen, wenn schönheit und gelersamkeit (brahmavarcaḥ) gewünscht wird, zwei gâyatrî's, für langes leben zwei ušṇik, für den himel zwei anušṭup, für reichtum und herlichkeit zwei bṛhatî's, für opfer zwei paṅkti's, für kraft zwei trišṭup, für viehbesitz zwei jagatî's, für narung zwei virâṭ. Oben haben wir dargetan, dasz dise anschauung schon in der samhitâ (natürlich in späten stücken) vertreten ist.

Es ligt nun auf der hand, dasz wir die liturgische verwendung der mantra's nur höchst ausznamsweise zur aufhellung ihres sinnes

benützen dürfen, in fällen, wo derselbe durch die gewöhnliche philologische interpretation nicht zu erwünschter evidenz bringen läszt. Andererseits wäre es aber ganz unrichtig, dise auffaszung der mantra als maszgebend zu betrachten für den grad des verständnisses derselben bei den Indern überhaupt. Hier musz betont werden, dasz die samhitâ wol schon seit dem zehnten jarhunderte vor Chr. gegenstand des eigenen studiums und ebenso des unterrichtes war; diser wird uns im Prâtiçâkhyam des Ṛgveda in seinem cerimoniell eingehnd geschildert, und die lange dauer desselben, die verbindung mit dem unterrichte in der nachherigen heiligen litteratur in der liturgie muszte demselben eine ganz andere basis geben als diejenige ist, von der die neuere europäische erklärung ausgegangen ist. Wie nidrig man die specifische vedische tradition (für die mantra's) anschlagen mag, über die verläszlichkeit der tradition für das brâhmaṇa (um alles, was nicht mantra ist, mit einem auszdrucke zu umfaszen), dessen alter doch auch, wenigstens für einen groszen teil, ein ser respectables ist, kann kein zweifel herschen. Aber dise hängt mit ihrem object unmittelbar zusammen, jene borgt von der spätern durch eine bedeutende unüberbrückte kluft von ihr geschiedenen.

Wenn nun, wie nicht geläugnet werden kann, dise mittel nicht mit vollkomen objectiver methode zur erklärung der mantra auszgebeutet wurden, so ligt disz teilweise an dem religiösen standpunkte, von dem ausz man an die arbeit gieng, teilweise in denselben gründen, welche die alten glossatoren Homers zu ihren wunderlichen, den erklärungen Yâska's und Sâyana's manchmal auf ein haar gleichenden, interpretationsversuchen brachte (z. b. *ῥιγεδανός* = *κακοθάνατος*, weil die Makedonier den tod *δανος* nannten, oder *καμμονίη* = *νίκη*, *ἀλύειν* = *δάκνεσθαι* 352.). Man erklärte zu ser mit rücksicht auf die einzelne stelle, begnügte sich aber auch andererseits nicht von dem auszzugehn, was im texte stand, sondern ergänzte, was hätte da stehn können, als wirklich auszgesprochen, mit einem worte, man verstand nicht ausz den texten selbst die mittel zur erklärung sich zu schaffen, man nam dieselben anderswoher, ohne sich zu vergewissern, ob die statuierte beziehung wirklich bestand, statt die gesetze im zusammenhang der dinge zu erforschen, stellte man zufällige regellose behauptungen auf nach einer analogie, über die man weiter sich rechenschaft zu geben für überflüszig hielt. Es sind disz feler, von denen freilich in weniger in die augen fallender, dem wesen nach aber nicht unterschiedener weise, oft auch neuere europäische interpretationsversuche nicht frei sind, so bald der erklärung ungewönliches entgegentrit.

Gleichwol finden sich zalreiche spuren selbst noch in Sâyana's

(Mâdhavâcârya's) commentaren, dasz das risige gedächtnis, die risige bewandertheit der Indischen gelerten auf dem gebiete ihrer heiligen litteratur ihnen reichen stoff zum verständnis des Ṛgveda geboten hat. Vile einzelheiten konnten, da sie den mantra wie den brâhmaṇa's gemeinsam waren, überhaupt nicht in vergeszenheit geraten. Die atmosphäre so zu sagen, in welcher das Vedenstudium betriben wurde, war unzweifelhaft der erhaltung einer gewissen summe von verständnis günstig, wenn sich auch von selbst versteht, dasz die gefar einer unrichtigen verallgemeinerung, der verlust mancher specialtatsache, die auszerhalb der mantramasse keinen halt besasz, nicht vermieden werden konnte. Früh mochten vile concrete tatsachen, die ausz dem texte nicht erraten werden konnten, das verständnis desselben aber notwendig bedang, verloren gegangen sein; für alles geschichtliche felte ohnehin den Indern das interesse, um wie vil mer bei den mantra's, die ja immer mer als auszschlüszlich für den gottesdienst bestimmt galten. Dasz zum verständnis eines solchen textes geschichtliche tatsachen notwendig sein mochten, konnte dem orthodoxen erklärer nicht leicht beikomen, oder es knüpfte sich wenigstens für ihn kein solches interesse daran, dasz er dergleichen einer beachtung gewürdigt hätte, auszer wenn die nicht misszuverstehnde deutlichkeit des textes ihm seinen orthodoxen standpunkt unmöglich machte. Aber die wichtigsten fälle sind natürlich für uns solche, wo man den mangel der tatsachen fült, nicht aber ihm abhelfen kann; z. b. V. 34. Hier ist der inhalt an und für sich auffällig, sobald wir in demselben ein gewönliches gebet finden wollen. In einem gewönlichen gebete wäre die härte und grausamkeit Indra's, die ihm hier angedichtet wird, ganz unmotiviert. Wir müszen daher unsere aufmerksamkeit darauf richten, dasz der abschnitt mit beziehung auf eine bestimmte persönlichkeit (Çatri Âgniveçi) abgefaszt ist, somit wol auch mit rücksicht auf die schicksale desselben. Ausz der unliebenswürdigen weise, mit der Indra geschildert wird, geht hervor, dasz die familie des Çatri von groszem unglücke betroffen worden war, warscheinlich war Çatri's vater Agniveça im kampfe gefallen. Der dichter macht Çatri keinen vorwurf der unfrömmigkeit, er fordert nur energisch zu unverdroszener opfertätigkeit auf durch eine schilderung von Indra's macht, der alles tun kann, was er will. Er braucht nicht den zu fürchten, dem er übles angetan hat, sogar zu dem, welchem er vater, mutter, bruder geraubt hat, komt er, fordert die gebürende vererung, und hat keine anklage zu befürchten. Eine solche so unliebenswürdige schilderung setzt eine besondere veranlaszung vorausz, sie kann nur als warnung aufgefaszt werden, der betroffene möge sich durch das unglück, durch die harten

von Indra über ihn verhängten fügungen nicht zu handlungen der unfrömmigkeit, nicht zu ohnmächtiger feindseligkeit gegen den gott hinreiszen laszen. Wären wir nun über die schicksale Agniveça's, dem wie es scheint Çatri in der stellung sei es als râjan könig oder viçpati folgte, beszer unterrichtet, so würden wir dise andeutungen ohne weiters verstehn. Jedenfalls wird eine gesunde interpretation dasjenige, wodurch die erwähnte sonderbarkeit allein begreiflich wird, die hindeutung auf die persönlichen erlebnisse dessen, für den das lied verfaszt worden, nicht als unecht, oder als nicht notwendig zum ganzen gehörig streichen und etwa in einen anhang verweisen, wo sie aller bedeutung bar ist. In andern fällen ist man nicht einmal so glücklich, etwas ahnen, vorauszsetzen zu können, wie ser man auch die unumgänglichkeit der kenntnis concreter tatsachen zum verständnisse fülen mag. Da ja ser vile der erhaltenen lieder für bestimmte gelegenheiten verfaszt worden sind (z. b. für eine bevorstehnde schlacht), was natürlich ihrer anwendbarkeit für spätere gelegenheiten nicht hinderlich war, uns aber die genaueren verhältnisse überall unbekannt sind, so musz oft das verständnis sich in etwas nebelhafter allgemeinheit halten, wärend genauere kenntnis der begleitenden umstände uns vilmer detailbeziehungen aufdecken würde. Dasz unter solchen umständen auch das scheinbar richtig widergegebene doch falsch sein und von der intention des dichters weit abgehn kann, müszen wir uns immer gewissenhaft vor augen halten. Die folge aber hievon musz sein, dasz wir uns so vil als möglich bemühen müszen, ausz den innern kennzeichen den mangel äuszerer und directer daten zu ersetzen, und der auffaszung die möglichst concrete gestalt zu geben.

§ 13.
Die Vedâṅga's.

Das Vedenstudium, das für so wichtig galt, dasz man es der auszfürung sämmtlicher liturgischen handlungen gleichsetzte, erzeugte die Vedâṅga's, die glider des Veda, sechs an der zal (smârtawerke); auszer kalpa, jyotiša (astronomie, weil man die zeit der opfer im vorhinein bestimmen muszte), chandaḥ gehören hieher nirukta, vyâkaraṇam çikšâ (etymologie glossologie, grammatik, lautlere, jedoch letzteres nur in ser beschränktem verstande). Darüber Roth Yâska's Nirukta etc. pg. XIV. flg.

Disz ist jedoch nicht so zu verstehn, als ob für jeden diser gegenstände abgeschloszene vollständige lerbücher existiert hätten, sondern nur als classification des stoffes, dessen beherschung erforderlich war, und dessen kenntnis ausz verschiedenen quellen gewonnen werden

muszte. So ist das überlieferte jyotišam ein ser unvollkomnes hilfsmittel, so das nirukta nichts weniger als genügend, wärend andererseits z. b. das Ṛgvedaprâtiçâkhyam, das lerbuch für die çikšâ auch die metrik enthält.

Das Nirukta ist ein aus vier abteilungen bestehndes werk des grammatikers Yâska, das die nighaṇṭu genannten glossen (wie Prof. Roth in seiner auszgabe derselben dargetan hat, eine ältere sammlung; Yâska selber citiert eine lange reihe von vorgängern) erklärt, und textesstellen dazu anfürt. Das nâighaṇṭukam kâṇḍam enthält sammlungen synonymer auszdrücke und epitheta für häufig vorkomende gegenstände, z. b. erde, waszer, stral, gold, luft, nacht, tag, wolke, stimme, morgenrot, flusz, pferd, götterpferde nach den verschiedenen gottheiten; und so fort durch die drei ersten, im vierten und fünften abschnitte dagegen blosz sammlungen schwiriger wörter ohne bedeutungsangabe, und ohne dasz ein system dabei ersichtlich wäre. Stücke des Ath. V. zeigen vilfach eine offenbar absichtliche häufung von synonymen villeicht zu didaktischem zwecke. Dise letztern werden nun von Yâska (wenn auch nicht auszschlüszlich, sondern gelegentlich mit wörtern der drei ersten abteilungen vermischt) an der hand von belegstellen erklärt. Vile seiner erklärungen finden wir bei dem spätern Sâyana citiert, so wie diser eine ähnliche etymologisierweise, worüber später mer, befolgt. Indessen ist etymologie nicht die einzige weise seiner erklärung, er bringt auch sachliches zur erläuterung, wenn auch dessen nicht eben vil ist. Er fürt vier arten von vedenerklärern an: nairukta's, die sich mit etymologie (nirukti) beschäftigen, âitihâsika's, die erklärende geschichten und erzälungen bringen, von denen wir gleichfalls bei Sâyana vil leider nicht besonders erbauliches finden, yâjñika's die das opferrituale erklären und anwenden, wofür sich gleichfalls ausz Sâyana genug auffüren liesze, und nâidâna's, die urheber motivierter auf innern grund und zusammenhang basierter erklärungen.

Die erklärung besteht grösztenteils in umschreibung in glossierender widergabe der einzelnen auszdrücke, allerdings ohne schlüszliche zusammenfaszung. Ueberhaupt wird die sonst aufgestellte regel, die gewis ser heilsam ist, 'die mantras seien nicht in abgeriszener weise, ausz ihrem zusammenhange geriszen, sondern immer in verbindung mit dem contexte zu erklären', dort wo es sich drum handelt im veda eine auctorität für einen brauch oder einen philosophischen satz zu gewinnen, vollständig auszer acht gelaszen. Nicht so bei der internen vedenerklärung, wo wir oft finden, dasz auf den zusammenhang aufmerksam gemacht wird, stellen citiert werden, die grammatische zusammengehörigkeit zweier strophen bemerkt (pûrvatra sambandhaḥ,

uttaratra sambandhaḥ, da gewönlich sinn und satz mit der strophe beschloszen sind), felendes ergänzt (adhyâhâraḥ anušaṅgaḥ), auch die construction kurz zusammenfaszend skizziert wird (ityanvayaḥ). Auch finden sich vilfach mere zwei oder (seltner) drei erklärungen einer und derselben stelle. Die anfänge der erklärenden tätigkeit reichen ser weit zurüek, wie sich disz schon ausz der groszen anzal von vorgängern ergibt (16), die Yâska namentlich anfürt; da dise erklärer auctoritäten waren, so ist es nicht zu wundern, dasz ihre (natürlich ser oft falschen oder ungenauen) worterklärungen auf den gebrauch derselben in der litterarischen sprache gelegentlich zurückwirkten, und wörter hiedurch in einem sinne belegbar werden, der ihnen nur missverständlich beigelegt werden konnte. Solche feler können uns dann als historische zeugen dienen, wie disz bei der wurzel nabh der fall ist. Dise ist in der bedeutung 'binden, verhüllen, verdunkeln' im Sanskṛt reichlich ebenso (nabhaḥ *νέφος* nubes nebula nebal slav. nebo) in den verwandten sprachen nachweisbar. Im Sanskṛt erscheint es jedoch ein parmal in der befremdenden bedeutung 'brechen, quellen, spalten'. Die zweite bedeutungsreihe verdankt die verbalwurzel der falschen, aber allerdings plausibeln interpretation des refrains von Ṛgv. X. 133. nabhantâm anyakešâm jyâkâ adhi dhanvasu, den der dichter jeder die macht Indra's und seine zuversicht zu derselben schildernden strophe beifügt. Hier lag nun die versuchung ser nahe zu übersetzen: reiszen sollen andrer, schlechter, schlechte senen an den bogen. Aber die richtige übersetzung ist offenbar 'aufgebunden sollen sein andrer schlechter schlechte senen an den bogen' d. i. mögen andere ihre hoffnung auf ihre (irdischen und daher) schlechten senen setzen, wir setzen unsere hoffnung auf Indra, die sene an unserm bogen, die nicht reiszt (vgl. VII. 98, 4.).

Aber da wird Ṛgv. I. 174, 8. (saho) nabhaḥ mit 'gottlose spalter' übersetzt, wärend es heiszt 'bewältige und feszle'; auch Sâyana hat 'gottlose spalter (bhettrîn)', als ob die dämone nicht vilmer umhüller, verberger, einschlieszer des waszers wären. Wenn nun in einem allerdings nicht alten stücke des Atharvaveda die verbalwurzel nabh in der bedeutung spalten als synonym von bhid verwendet wird, so kann disz nur unter dem einflusz einer beginnenden gelerten beschäftigung, einer glossierenden erklärung geschehen sein. Und auch die nighaṇṭu geben die bedeutung 'brechen'.

Die stelle des vyâkaraṇam als vedâṅga vertrit Pâṇini's grammatik, aber offenbar nur, weil sie eben überhaupt das bedeutendste grammatische werk war, das die meiste auctorität besasz, denn sie beschäftigt sich mit dem Veda nur nebenher, wiewol sie allerdings eine stufe der

sprache kennzeichnet die älter als das gewönliche Sanskrt dem der brâhmaṇa's so zimlich entsprach.

Eine grosze rolle spilt die çikšâ. Sie wird in den sogenannten Prâtiçâkhya's gelert, d. h. in je für (prati κατά) eine çâkhâ (vedenschule) bestimmten çikšâlerbüchern. Die auszschlüszliche beziehung auf eine çâkhâ ist allein in dem worte enthalten. Sie behandeln nur die art, wie die wörter, die den text bilden, ihre form, wenn man dieselben gesondert (oder in pausa) stehnd denkt, in bezug auf auzslaut und anlaut verändert werden, um den sogenannten samhitâtext (paramam samnikaršam) die engste gestattete verbindung zu geben. Die für sich stehnden nur eben die reihenfolge der samhitâ beibehaltenden wörter bilden den padapâṭha 'wortlesung'; hier sind die wörter eines nach dem andern als ob sie in keinem grammatischen verbande mit einander stünden, getrennt aufgefürt worden. Da nun der vedische gebrauch bei der verbindung der wörter keineswegs in allen punkten mit dem spätern des Samskrt identisch ist, sondern mancherlei eigentümlickkeiten hat (einschiebung eines *t* nach *n* vor *s*, nasalierung [eigentlich nichtverlust von n.] verlängerung auszlautender vocale, beibehaltung von anlautendem *a* nach auszlautendem ausz as verwandeltem o etc.), andererseits auch vile beispile angefürt werden, so dient das prâtiçâkhyam als document für die erhaltung des textes (mit absoluter sicherheit nur für den in frage kommenden punkt, vgl. z. b. VIII. 21, 14. und sûtra 75.). Hiebei musz man des vyûha pg. 48. gedenken.

Prâtiçakhya-editionen haben wir für Rgveda von Regnier und Max Müller, Yajur (Vâjasaneyin) von Weber, Atharvaveda und Tâittirîya von Whitney.

Auszer dem padapâṭha bildete man, um den text in seiner überlieferung zu sichern, verschiedene pâṭha, z. b. den krama, wo je zwei wörter zusammengefaszt werden: ab bc cd etc. Aber auch höchst complicierte verschlingungen erfand man, von denen zum teil handschriften vorligen; z. b. die strophe:

a b c d e f g

trinçad dhâma vi râjati | vâk patañgâya dhîyate | prati vastor adha dyubhiḥ | geschriben so und recitiert ab g—g bc gf cd fe de ed ef dc fg cb gg ba

trinçad dhâma | dhîyate iti dhîyate | dhâma vi || dhîyate patañgâya || virâjati | patañgâya vâk | râjati vâk | vâg râjati | vâk patañgâya | râjati vi | patañgâya dhîyate | vi dhâma | dhîyate iti dhîyate | dhâma trinçat | etc.

oder nach dem schema: ab ba ab | bcd dcb bccd | defg gfed dc ef fg | zweiter halbvers: abcde edcba | abbc cdde

oder: ab | i—i | bc | hi | cd | gh | de | f—f | ef | ef | dc | b—b | cd | gh | bc | hi | ab | i—i | eh wo *a* das erste, *b* das zweite u. s. f. wort bezeichnet.

Alle dise combinationen sollten, da man zugleich wuszte wie der betreffende pâtha auf den pada pâṭha zu reducieren ist, die überlieferung des textes schützen (vgl. Dr. G. Thibaut das jaṭâpaṭalam Leipz. Brockhaus 1870), es ist aber leicht begreiflich, dasz dises mittel schlecht gewält war, und dasz es anderen umständen zu danken ist, wenn wir den text in einer reinheit vor uns haben, die erstaunen erregen musz.

§ 14.
Der text.

Obwol wie eben bemerkt der text ser gut überliefert ist, so ist er doch nicht felerfrei; da es aber für uns zunächst nur einen text gibt, so kann es fraglich sein ob auch nur ein einziger textfeler in die zeit nach der schluszredaction des Ṛgveda fällt. Weniger um schon jetzt apodiktische resultate zu formulieren, als um zu zeigen, von welcher art die erwägungen sind, auf die sie basiert werden müszen, wollen wir versuchen, uns die vergangenheit des Ṛgvedatextes zu reconstruieren, wobei wir freilich nur das material benützen können, dasz er selber bietet.

Wenn es auch eigentlich unmöglich ist, die brâhmaṇalitteratur von der mantradichtung völlig abzugrenzen, so gibt es doch ein moment, das auf den geist der beiden gattungen ein liecht wirft, und einen qualitativen unterschied zwischen den anschauungen, die jeder derselben zu grunde ligen, erkennen läszt. Wenn wir die verwendung der vedenstrophen betrachten, wie das brâhmaṇa sie lert, so finden wir gewöhnlich das gesammte Ṛgvedamaterial (teilweise auch mit hinzuziehung von mantra's, die disem fremd) ununterschiedlich verwendet. Ohne rücksicht meist auf den verfaszer, auf ihre reihenfolge im texte, oft blosz mit berücksichtigung eines einzigen wortes oder blosz des metrums wegen angewandt, sinken sie zu einem formalen elemente herab, und die wirkliche kraft der handlung wird in ein völlig transcendentales moment verlegt.

Es ist leicht begreiflich, dasz wenn die mantra entstehn sollten, die wir vor uns haben, disz nicht von jeher gewesen sein kann, und dasz der gebrauch, den die brâhmaṇa leren, einer parasitischen pflanze gleicht, die zwar von dem alten baume ihre narung erhält, aber doch nicht dieselben früchte trägt, sowie sie auch nicht ausz seinem samen erwachsen ist. Klar wird wol einem jeden sein, dasz die sûkta zu bestimmten zwecken verfaszt worden sind, dasz sie zu disen als ein ganzes

verwandt wurden, und dasz eine priesterfamilie naturgemäsz nur ihr eigenes mantramaterial in anwendung bringen konnte. Wir bleiben hier natürlich innerhalb der grenzen der zeit, in welcher die gottesdienstlichen functionen von berufenen priestern allein vollzogen werden durften; für die Indischen Ârya's kennen wir andere verhältnisse überhaupt nicht, und es wird dise beschränkung wol über die selbständigwerdung derselben zurückreichen.

Die eben gekennzeichnete periode ist keine hypothese; sie ergibt sich mit vollständiger evidenz ausz der betrachtung der mantra selber, und der reste von fällen, in denen auch von dem brâhmaṇischen ritual dieselben ihrer alten anwendung nicht entfremdet worden sind, wenn auch die anwendung derselben manchmal in das auszgedente, nach allen seiten verwickelte cerimoniell nicht mer vollständig hineinpasst. Nicht leicht möglich dürfte es allerdings sein, die notwendig vorauszzusetzende gröszere einfachheit den riten und andererseits die in der angewandten terminologie ligenden zalreichen hinweise der mantra auf die später auszgebildeten cerimonien zu einem positiven bilde altvedischen gottesdienstes zu vereinigen. Hierüber abschn. XIV.

Zwei kennzeichen also sind es, die die entstehungszeit der mantra und die zeit, wo sie in lebendigem gebrauche waren, unterscheiden von der periode, die uns die brâhmana kennen leren: Die directe anwendung des ganzen sûkta (ohne zerstückelung desselben, und mit dem lebendigen verständnisse des zweckes, zu dem er verfaszt worden war), und die beschränkung seiner anwendung innerhalb einer ṛšifamilie. Diser periode steht die andere gegenüber, in welcher wir den gesammten mantraschatz gemeingut der ganzen brâhmaṇenkaste geworden, und in der anwendung eine verwirrende ungleichheit, eine nahezu anwidernde äuszerlichkeit, willkürlichkeit, ja sinnlosigkeit beliebt finden. Der übergang von der einen zur andern periode, mag derselbe auch lange zeit beansprucht haben, kann doch nicht von selber stattgefunden haben, er musz einem seines zweckes bewuszten entschlusze der dabei beteiligten entsprungen sein, oder mit andern worten, uns gilt die sammlung der mantra des Ṛgveda zugleich als beweis, als denkmal einer mit bewusztsein bewirkten engern vereinigung sämmtlicher ṛšifamilien, bei der die bestrebungen der einzelnen familien, ihre anrechte, vorzüge, ihr ansehn zu den bestrebungen den rechten vorzügen des standes, der kaste gestempelt wurden. Nur, wenn man so sich auszdrücken will, ausz einem bündnisse sämmtlicher ṛšifamilien ist es zu erklären, dasz sie auch jede ihren schatz von mantra der allgemeinen benützung frei gaben. Ebenso ergibt sich die notwendigkeit der anname einer redaction des mantramaterials; wenn man selbst nicht an-

nemen wollte, dasz die ältesten brâhmana's schon auf der vollständigen sammlung der Ṛgvedasûkta beruhen, so musz man doch unbedingt zugestehn, dasz dieselben nicht mer im auszschlüszlichen besitze der familien sich befanden, denen sie entsprungen waren, ja dasz das andenken an eine solche zeit bereits so zimlich verwischt war.

Welches eräugnis den äuszeren anstosz zu disem vorgange hergab, ist natürlich nicht erkennbar; der Buddhismus kann es nicht gewesen sein; denn der druck, der denselben zur folge hatte, kann eben nur wider eine folge des engern aneinanderschlieszens der herschenden kasten gewesen sein. Vorbuddhistisch also war der vorgang gewis.

Wie gewönlich im Indischen leben gelangen wir an einen punkt, von dem ausz das gewordene weiter zurück zu verfolgen die möglichkeit felt. Wir sehen dasz 1. die brâhmaṇische liturgie und ihr ritual auf grundlage der gesammten überlieferung an heiligen texten eingerichtet worden ist, 2. dasz die drei- oder vierzal der Vedasamhitâ's eben auf diser liturgischen ordnung fuszt, obwol die praktische verwendung der einzelnen strophen als ṛk oder sâma und die gattung yajuḥ und gṛhya hinter die zeit der vollendung derselben zurückreicht; 3. dasz wärend früher die einzelnen liedergruppen getrennt bestanden haben müszen, in ihrer anwendung sich gegenseitig auszschloszen, und grundlage zu mancher feindseligkeit zwischen den ṛšifamilien waren, dise rivalität jetzt mit nicht minderer heftigkeit zwischen den vertretern der einzelnen Veda und einzelner vedaschulen auftrat, also ein vollkomner umschwung im innern des brâhmanischen standes eingetreten ist. Wie disz alles zu stande gekomen, bleibt ein rätsel, das um so eigentümlicher ist, als der vorgang offenbar auf planmäszigem streben und zweckbewuszter kastenpolitik beruht.

Uns kümmert hier zunächst, was wir für den text des Ṛgveda und die geschichte desselben für folgerungen darausz ziehen können. Dasz es nicht notwendig ist eine einzige, ein für allemal abgeschloszene anordnung der sûkta anzunemen, ist einleuchtend. Es ist nicht warscheinlich, dasz dises aneinanderschlieszen der ṛšifamilien mit einem male alle umfaszt habe, und manche erscheinungen in der anordnung der Ṛgvedasûkta würde unter solcher anname schwer erklärlich sein.

Die 'veden' werden begreiflicherweise als solche im Ṛgveda nicht genannt; nur wie schon oft berürt X. 90, 9. werden ṛcaḥ sâmâni und weiter chândânsi und yajuḥ als ausz dem urweltlichen opfer entstanden erwähnt. Was eigentlich im strengen sinne mit disen wörtern hier gemeint ist, ist nicht vollständig klar. Die einschiebung von chandânsi kann zwar auf rechnung der bei den Indern, wenn es sich um aufzälungen handelt, gewönlichen unordnung und unlogik gesetzt werden;

wäre jedoch Prof. Roths auffaszung des wortes als zauberlied zuläszig, so könnte man hier an den Atharvaveda d. i. natürlich in wirklichkeit, an die gṛhyasprüche, die sprüche für häusliche gebräuche, denen diser seinen ursprung verdankt, denken. Es scheint uns jetzt überhaupt, dasz das 'tasmât' an obiger stelle nicht sowol 'ausz disem' sondern 'in folge dises' zu übersetzen ist, wenigstens dasz 'ausz disem' nicht in dem stricten sondern im weitern sinne zu nemen, dasz da alle opfer nur abbilder des prototypes d. i. des purušaopfers sind, all das, was zu einem opfer und zum geordneten religiösen leben überhaupt unumgänglich nötig ist, eben auch nur seinen ursprung ausz jenem prototype des opfers herleiten kann. Stricte beweisend ist uns daher die stelle für eine bereits derselben g l e i c h z e i t i g e sammlung der mantra in Ṛg-Sâma-Atharva-Yajurveda nicht, wol aber wichtig für das princip, das der formirung der sammlungen zu grunde ligt, und hier mit dem anspruch höchster altertümlichkeit uns zuerst entgegentritt. Dasz dagegen die stelle später im stricten sinne verstanden, und die ganze theorie nach disem (und freilich wol nach manchem andern uns nicht mer erhaltenen) auszspruche auszgesponnen und ins unendliche variiert worden ist, ist nicht zu leugnen. Es ist übrigens noch zu bedenken, dasz das Purušasûktam keineswegs vorzüglich deshalb in den Veda aufgenomen worden sein dürfte, um über die entstehung desselben zu berichten, da diser gegenstand mit vilen andern auf gleiche linie gestellt ist.

Mündliche tradition dürfte wol als das auszschlüszliche mittel betrachtet werden müszen zur fortpflanzung der mantra innerhalb der eigenen familie. Was nun die schriftliche aufzeichnung derselben betrift, so wollen wir ohne uns hier in die fast hoffnungslos verwickelte frage über das alter der indischen schrift einzulaszen nur folgendes bemerken: Erstens dasz schon in ser früher zeit die hymnen nicht mer der auszschlüszlichen familientradition angehörten; zweitens, dasz es eine zeit auf alle fälle gab, wo man anfieng, die heilige litteratur niderzuschreiben, da wir ja doch die factischen beweise davon vor uns haben, und auch in den zeiten unzweifelhafter schriftlicher überlieferung wenig davon die rede ist; drittens, dasz die erfindung der schrift oder ihre anwendung zur aufzeichnung vedischer denkmäler keine erinnerung zurückgelaszen hat, in historischen zeiten also weder für etwas unbedingt verwerfliches, oder als durch die dagegen geschleuderten anatheme verhindert, oder überhaupt für etwas auszerordentliches gelten konnte, was sich alles bei anname eines höhern alters der schrift leichter als bei später anwendung derselben erklärt; viertens eine autoritative definition nennt den Veda g r a n t h a, wärend Madhusûdana vierhundert

jare später ihn pramâṇavâkyam definiert; fünftens, dasz die öffentlichen und privatinschriften, die uns erhalten sind, meist eine grosze unbehilflichkeit der schrift zeigen, wenn wir sie selbst mit alten lateinischen, griechischen, persischen vergleichen. Sie ähneln hierin den deutschen und den skandinavischen runeninschriften. Würde die schriftliche überlieferung des Veda solchen händen anvertraut gewesen sein, so würden sie jetzt wol völlig unverständlich sein. Es musz unvergleichlich beszere schreibkünstler gegeben haben, und zwar von ältesten zeiten an. Denn seit wann sollte eine verbeszerung der schrift eingetreten sein? Zu der zeit, ausz welcher die ältesten inschriften stammen, bestand Pâṅini grammatik bereits geschriben, und wol auch schon der veda; ob die buddhistischen piṭaka bereits aufgezeichnet waren, ist zweifelhaft; denn wenn Megasthenes zu Candragupta's zeit (nach 320 vor Chr.) von ungeschribenen gesetzen spricht, so erklärt sich disz am einfachsten, wenn man es auf die lere Buddha's bezieht. Die bezeichnung piṭaka dürfte erst aufgekommen sein, als etwas ma-materielles, sinnlich warnembares zu bezeichnen war. Dasz zu Candragupta's zeit die schrift üblich war, ersieht man ausz Nearch, der auch des baumwollenpapiers erwähnt.

Es ist gewis, dasz letzter punkt nur die möglichkeit der frühen schriftlichen aufzeichnung des veda dartun kann. Würden wir von der geübtheit im schreiben bei den Indern überhaupt nach den proben zu urteilen berechtigt sein, die ihre inschriften liefern, dann müszte die mündliche überlieferung das warscheinliche sein. Nur stellt sich dann wider die frage ein 'seit wann schreiben die Inder ihre handschriften so correct wie unsere vedenhandschriften es zeigen?'

Weiterhin sehen wir die gewonheit der mündlichen überlieferung auch bei notorisch nicht geoffenbarten schriften, z. b. Pâṇini's grammatik, platz greifen, welche von den südindischen bhaṭṭa's mündlich überliefert wird, obwol, wie professor Weber nachgewiesen hat, das buch die schrift unbedingt vorauszsetzt, ja an disem der älteste beweis für die existenz der schrift in Indien gefunden worden ist. Ja dise bhaṭṭa sind ser verdächtige zeugen für die ursprünglichkeit dessen, was sie überliefern, denn sie überliefern offenbar vil mer als überhaupt sache mündlicher tradition sein kann. Immerhin wäre es von interesse, den text, den sie überliefern, genau zu kennen.

§ 15.

Text des Sâmaveda.

Wenn wir hier von dem alter der schriftlichen aufzeichnung des Ṛgveda sprechen, so müszen wir auch die frage aufwerfen, wie der text des Ṛgveda überhaupt beschaffen ist, ob er indirecte spuren schriftlicher aufzeichnung aufweist, und ob der text wirklich nur einer ist oder war. Was letztere frage betrift, so leisten uns die spärlichen anfürungen ausz andern recensionen geringe dienste, ja sie scheinen uns zu einer unterschätzung der textverschiedenheiten zu verleiten, die villeicht nicht gerechtfertigt ist. Bemerkenswerth dagegen sind die textverschiedenheiten, die der Sâmaveda bietet. Da in vilen fällen nicht entfernt ein grund vorligt zu glauben, dasz dise abweichung durch die lostrennung ausz gröszerm zusammenhang (der hier ser wenig bedeutung hat) oder durch die besonderheit der verwendung bewirkt sei, so müszen wir hier eine von dem recipierten abweichende recension als die quelle ansehn. Die abweichungen sind mancherlei, teils offenbar solche, die die wal der leichtern lesart zum grunde haben; teils aber findet sich eine ältere lesart, disz jedoch entschieden seltner. Manchmal enthält eine strophe eine beszere und eine schlechtere lesart. Manche änderungen sind jedoch (wie die häufig vorkomende zweite person statt der dritten, oder die verschiedenheit des numerus) in diser beziehung völlig irrelevant, und gehn offenbar auf eine ursprüngliche quelle zurück; andere sind offenbare irrtümer. Manche strophen sind umgeformt, so dasz sie dem Ṛgveda gegenüber fast selbständig erscheinen. Endlich gibt es solche strophen, die in unserer Ṛgveda-recension ganz felen.

Betrachten wir zunächst stellen, die einen ältern text zu bieten scheinen (wiewol man manchmal auch hier nur durch correctur zum echten texte gelangt), so finden wir gleich I. 1, 1, 1, 5. und VIII. 73, 1. ágne ratham na vedyam was noch zu ändern in agné (d. i. agnér) ratham entschieden älter als des Ṛgveda 'agnim'.

I. 1, 1, 3, 2. agnir no vansate rayim beszer als VI. 16, 28. vanate, dagegen des Ṛgveda 'yâsat' b e s z e r als 'yamsat' des Sâmaveda.

I. 1, 1, 3, 3. aya â devayum janam iyetha barhir âsadam st. IV. 9, 1. ya îmâ devayum janam iyetha etc.

I. 1, 1, 3, 14. parîṇasi gegenüber VIII. 73, 7. parîṇasaḥ und satpate gegenüber dampate.

I. 1, 1, 5, 2. vanešu mâtṛšu gegenüber VIII. 49, 15. vanešu mâtroḥ.

I. 1, 1, 5, 5. agniḥ sudîtaye chardiḥ, VIII. 60, 14. agnim suditaye chardiḥ.

I. 1, 2, 1, 4. pra yo râye ninîšati marto VIII. 92, 4. pra yamninîšasi. —

I. 1, 2, 2, 6. gegen VI. 24, 6. tvat als accusativ. —

I. 1, 2, 2, 9. divaçcid antâd upamâm X. 8, 1. antân upamân. Ebenso I. 5, 1, 1, 1. VIII. 51, 8. —

I. 1, 2, 3, 5. vivarte gegenüber X. 46, 1. upasthe, sute gegenüber sate; dagegen j ü n g e r 'dadhat' statt dadhiḥ und nṛšadmâ statt nṛšadvâ. —

I. 1, 2, 5, 1. somam râjânam varuṇam agnim anvârabhâmahe: gegenüber: X. 141, 3. somam r° avase agnim gîrbhir havâmahe. —

I. 1, 2, 5, 5. viçvatapariḥ und nyubja gegen viçvatasprati und viruja X. 87. 25.

I. 2, 1, 2, 7. sâsâhâ gegen sâsahat VIII. 19, 15. —

I. 2, 2, 4, 1. vanvânâsaḥ gegen bhejânâsaḥ X. 153, 1. —

I. 2, 2, 5, 2. mahonâm gegen mahâmaha VIII. 46, 10. ebenso I. 4, 2, 2, 4. statt mahânâm VIII. 52, 1.

I. 2, 2, 5, 8. avar gegen avo X. 185, 1.

I. 3,1 , 1, 1. somâḥ gegen stomâḥ VIII. 53, 1.

I. 3, 1, 1, 10. uttaram-jyâyaḥ gegen IV. 30, 1. uttaro jyâyân. —

I. 3, 1, 2, 2. sajošâ gegen ajošâ I. 9, 4. — 4. mitrâs geg. mitraḥ VIII. 46, 4. — I. 3, 1, 3, 4. sâdhaḥ gegen VIII. 32, 10. sâdhu.

I. 3, 1, 3, 6. sato VIII. 5, 1. satî. — I. 3, 1, 3, 6. yajñešu gegen ajmešu I. 37, 10. — 4. 1. asya râtâu geg. imam râtam VIII. 32, 21.

I. 3, 1, 4, 3. uktham-nâgo rayir; dagegen VIII. 2, 14. agor arir. Der sinn ist wol im Sâmav. 'nicht das uktha, das gesprochen, nicht das gâyatra, das gesungen wird, hat reichtum dessen erfunden, dem rinderbesitz felt: contradictio in adjecto: 'reichtum ohne rinder' ist wol 'armut d. i. der arme'; stimmt vortrefflich in den zusammenhang.

I. 3, 2, 1, 6. b. tvam vṛtrâṇi hansyapratîni eka it puru anuttaçcaršaṇîdhṛtiḥ VIII. 80, 5. tvam-id anuttâ caršanîdhṛtâ. —

I. 3, 2, 2, 5. b. vasûni jâto janimâni ojasâ pratibhâgam na dîdhimaḥ gegen VIII. 88, 3. vasûni jâte janamâna ojasâ—dîdhima. —

I. 3, 2, 2, 6. na sîm adeva âpa tad išam dîrghâyo martyaḥ gegen na sîm adeva âpad išam VIII. 59, 7.

I. 3, 2, 4, 1. jyešṭham yo vṛtrahâ gṛṇe VIII. 59, 1. dagegen jyešṭho. II. 3, 1, 15, 1.

I. 4, 1, 1, 4. çikšasi VIII. 77, 3. ditsasi. —

I. 4, 1, 2, 5. ist â in mâ zu ändern in übereinstimmung mit Ṛgveda VIII. 1, 20. dagegen ist statt des überflüszigen 'galdayâ' erklärenden

'girâ' das 'jyâ' des Sâmav. richtig: galdayâ yâcannîçânum-jyâ yâcan (= ichan) mṛgam.

I. 4, 1, 3, 4. sušvâṇâsa indra stumasi tvâ sanišyantaçcittuvinṛmṇa vâjam, beszer als sasavânsaçca X. 148, 1. sowie konâ gewis nicht ausz câkan entstellt sein kann; villeicht existierte ein femin. ûnâ 'mangel, unvollkommenheit'; auch sahyâma ist beszer als das sanuyâma des Ṛgveda (aber eine interessante abweichung).

I. 4, 1, 4, 1. ava drapso ançumatîm atišṭhad — apa snîhitim nṛmaṇa adhad râḥ älter als VIII. 85, 13. denn râḥ steht für râṭ; vgl. abhanaḥ für abhanak.

I. 4, 1, 5, 2. idam havir maghavâ vetu indraḥ älter als VI. 47, 11. svasti no Mgh. dhâtu Indraḥ.

I. 4, 1, 5, 3. pra çmaçrubhir dodhuvad ûrdhvadhâ bhuvat, ältere construction mit dem instrum. (vgl. Slav. Altnordisch) als die accusativ-constr. des Ṛgv. X. 23, 1.

I. 4, 2, 1, 9. çuddhâir âçîrvân mamattu beszer als çuddha VIII. 84, 7.

I. 4, 2, 3, 3. naraḥ verlangt vom metrum felt VIII. 58, 8.

I. 4, 2, 4, 1. kratve vare sthemani âmurîm uta ugram; kratve gehört noch zu jajanuḥ, und vare sthemani ist apposition dazu; varišṭham vare scheint eine erleichternde veränderung des ursprünglichen textes zu sein.

I. 4, 2, 5, 6. râdhânsi codayate beszer als râdhasâ codayâte mahitvanâ VIII. 24, 13. —

So dürfte auch in der nächsten strophe dasyum ältere lesart sein gegenüber vṛtram X. 147. 1. — Dhâvatâm ist älter als bhavato und ebenso bhyasât.

I. 5, 1, 2, 8. gmantaḥ älter als yantaḥ VIII. 87, 7.

I. 5, 1, 4, 8. nayati älter als nayanti X. 126, 1.

I. 5, 1, 5, 2. îrase älter als îyase IX. 110, 1.

I. 5, 2, 1, 4. takšuḥ älter als takšan V. 31, 4. vgl. I. 4, 1. 3, 10.

I. 5, 2, 3, 4. vavarta imperativisch; älter als vavartat VIII. 86, 13.

I. 5, 2, 3, 7. dhârâ pršṭhasya älter als sutasya IX. 111, 1.

I. 5, 2, 3. 9. ya ûrdhvayâ-kṛpâ ghṛtasya vibhrašṭim anu çukraçocišaḥ villeicht älter als das die construction erleichternde anu vašṭi çocišâ I. 127, 1.

I. 5, 2, 3, 10. videt (videšam videḥ) älter als vidât II. 22, 4.

I. 5, 2, 4, 4. raṇâ gâvo na yavase X. 25, 1. raṇan als ob na = yathâ wäre. 10. svânâiḥ älter als suvâno IX. 9, 1. ebenso II. 3, 1. 16, 1.

I. 5, 2, 5, 1. maghonâm älter als maghonaḥ IX. 32, 1. — I. 5, 2, 5, 10. kârum beszer als kâram IX. 14, 1.

I. 6, 1, 2, 1. didyute älter als rocate IX. 2, 6. ebenso II. 4, 1, 9, 6.

I. 6, 1, 2, 3. ânaya älter als âsṛja IX. 51, 3.

I. 6, 1, 2, 8. dadhriše älter als dadhiše IX. 64, 1. ebenso 3, 3. und IX. 107, 10.

I. 6, 1, 4, 6. varuṇo na sindhur statt varuṇo na sindhûn IX. 90, 2.

I. 6, 1, 4, 7. bhuvanasya gopâḥ-râjâ IX. 97, 40.

I. 6, 1, 4, 10. roha älter als sîda IX. 96, 13.

I. 6, 2, 2, 6. prâṇâ sindhûnâm 'der füller der flüsze'? IX. 86, 19. krâṇâ vgl. 3, 5.

I. 6, 2, 2, 7. duduhrire IX. 70, 1. duduhre.

I. 6, 2, 2, 9. âsadat ist offenbar als infinitiv zu nemen (und darnach zu accentuieren IX. 82, 1. âsadam. Hier ist es mit der 3. si. imperf. verwechselt.

I. 6, 2, 2, 11. madhvâ älter als madhunâ IX. 86, 43.

I. 6, 2, 4, 4. divo duham für divo duhâm Ṛgv. IX. 108, 11. duhuḥ

II. 1, 1, 2, 2. hetṛbhir hataḥ ist villeicht älter als yataḥ IX. 64, 29. vgl. çvaghnî der jäger und nord. slâ lausum hundum. — II. 1, 1, 22, 1. vajrin villeicht älter als vâje VIII. 21 1.

II. 1, 2, 3, 2. stomâiḥ älter als stomam VIII. 2, 17. ebenso II. 5, 1, 20, 3.

II. 1, 1, 23, 1. ist villeicht zu schreiben: upa tvâm-kâma îmahe sasṛgmahe.

II. 1, 2, 8, 2. dhâutaḥ Ṛgv. VIII. 2, 2. dhûtaḥ.

II. 2, 1, 9, 3. vipanyuvaḥ statt vipanyavaḥ.

II. 2, 1, 11, 3. vadhasnum Ṛgv. IX. 97, 15. analogie von I. 165, 6.

II. 2, 1. 11, 1. pracetayan. Ṛgv. IX. 97, 13. pracodayan. — II. 2, 1, 13, 3. vanâmahe villeicht älter als vanâmahâi IX. 101, 9.

II. 2, 1, 15, 2. gošâtir st. gošâ u des Ṛgv.

II. 2, 1, 17, 2. indrasya vâyum sakhyâya vardhayan Ṛgv. indrasya vâyoh sakhyâya kartave.

II. 2, 2, 3, 4. atastvâ rayir abhyayat; im Ṛgv. IX. 48, 3. mit bharat construiert.

II. 2, 2, 10, 2. rcyate pûyamânaḥ IX. 97, 35. pûyate ajyamânaḥ, ersteres beszer.

II. 2, 2, 17, 2. bhavîyasî älter als navîyasî VIII. 92, 9.

II. 3, 1, 11, 2. ist wol eine punarukti verloren gegangen, und Ṛgv. IX. 107, 20. die andere: duhâno babhra ûdhani sakhyâya babhra ûdhani.

II. 3, 2, 3, 4. dîyase wol älter als dhâvasi IX. 24, 5.

II. 3, 2, 7, 1. agneç cikitre ist wol richtig; citrâç cikitre ist wol feler X. 91, 5.

II. 3, 2, 7, 3b. ist älter als X. 81, 8b.

II. 3, 2, 13, 2. punâna âyûnši IX. 19, 1. âyušu.

II. 3, 2, 16, 3. hetâram ist offenbar ursprünglich, und zu trennen hetâ aram; wurde in hetâro verändert IX. 62, 6.

II. 3, 2, 20, 3. abhi vratâni älter als priyâṇi IX. 97, 12.

II. 4, 1, 1, 3. sûyase älter als pûyate IX. 86, 12.

II. 4, 1, 3, 10. indriyam IX. 2, 9. indrayur.

II. 4, 1, 20, 2. sûrâsaḥ älter als sûryâsaḥ IX. 101, 12.

II. 4, 2, 1, 2. tṛpalâ vagnum beszer als tṛpalam manyum IX. 97, 8.

II. 4, 2, 1, 11. scheint älter und beszer als Ṛgv. IX. 10, 8.

II. 4, 2, 2, 4. ist punâno beszer als vasâno IX. 7, 4.

II. 4, 2, 8, 2. kšâmîḥ älter als kšâmo VIII. 59, 4.

II. 4, 2, 14, 2. dâvanaḥ? älter als dâvane V, 39, 2.

II. 5, 1, 5, 3. vârâiḥ älter als IX. 50, 3. vâre.

II. 5, 1, 9, 3. eši älter als eti VII. 3, 3. Ebenso bale 10, 2. gegenüber made VIII. 82, 8. u. s. w.

II. 5, 2, 13, 2. udâsaran Ṛgv. IX. 82, 3. utâsaran, was weniger passend.

II. 5, 2, 15, 2. vidhartâ ist beszer als vidhatâḥ VIII. 50, 14. wiewol sich dises übersetzen läszt.

Nebenbei gibt es auch eine bedeutende anzal von fällen, wo der Sâmaveda die jüngere lesart hat, so

I. 1, 1, 1, 8. kâmaye für kâmayâ VIII. 11, 7. — I. 1, 1, 2, 9. indhe für VIII. 91, 22. îdhe. — immer yuṅkšva für Ṛgv. yukšva. — I. 1, 1, 3, 5. araṃ vahanti âçavaḥ VI. 16. 43. aram vahanti manyave. — I. 1, 1, 3, 9. janišṭhat für VIII. 63, 11. canišṭhat. — I. 1, 1, 4, 5. VIII. 49, 19. tapâno wol falsch für tepâno. — I. 1, 2, 1, 5. yam sam id indhate I. 36, 1. yam sîm id îḷate. — I. 1, 2, 1, 7. yakši yâsi VII. 16, 5. yakši veši. — I. 1, 2, 2, 2. jîjanat vavakšat offenbar falsch für vavakša X. 115, 1. — samveçanas tanve I. 1, 2, 2, 3. für samveçane tannaḥ X. 56, 1. — I. 1, 2, 3, 2. vanâ kann neben vanâm Ṛgv. X. 46, 5. richtig sein, aber nayantam gîrbhir ist offenbar falsch. — I. 1, 2, 3, 5. dadhat X. 46, 1. dadhiḥ. — I. 2, 1, 2, 2. tarati vâjakarmabhiḥ VIII. 19, 30. tirate vâjabharmabhiḥ; âvitha âvaraḥ; — I. 2, 1, 5, 6. somânâm I. 18, 1. somânam. — I. 2, 1, 5, 6. bodhanmanâḥ VIII. 28, 18. bodhinmanâḥ. — I. 2, 1, 5, 9. samgame VIII. 6, 28 samgathe; — I. 2, 2, 1, 7. vṛdhantaḥ VIII. 82, 23. vṛdhâsaḥ mit obj. acc. — I. 3, 1, 2, 5. âçiše VIII. 82, 16. âçuše; — I. 3, 1, 4, 1. sušuvânsam uperaya VIII. 32, 21. suš. upârane. — I. 3, 2, 1, 4. inna. III. 45, 1. vimna. — I. 3, 2, 3, 1. avitâ VIII. 33, 10. avṛtaḥ. — I. 3, 2, 4, 4. panišṭama VIII. 90, 11. panasyate; mahnâ — addhâ. — I. 3, 2, 4, 8. tvâ vasavâ

VII. 32, 14. tvâvasum. 5, 2. ârâttâdvâ Ṛ. cit. VII. 32, 1; — 9. dîyase Ṛ. deyâm VIII. 1. 5. st. dâsîya? — I. 4, 1, 2, 1. vṛṇute cakšušâ VII. 81, 1. vyayati cakšase. — 2, 7. babhûvitha VII. 32, 24. sanâdasi. — 2, 8. dadhiše VII. 32, 18. didhišeya. — I. 4, 1, 3, 6. ca kâma VII. 27, 1. cakâna. — I. 4, 1, 5, 1. sahovânam für sahâvânam X. 178, 1. — Rgv. I. 84, 16. X. 10, 1. sind verstümmelt I. 4, 1, 5, 10, 9. — fälschlich getrennt ist mehanâ (V. 39, 1.) I. 4, 2, 1, 4. II. 4, 2, 14, 1. — I. 4, 2, 1, 10. rayimvo falsch für rayivo VI. 44, 1. — Widerholt finden wir brahmakṛte gegenüber dharmakṛte I. 4, 2, 5, 8. II. 3, 2, 22, 1.

çobhathâ (instr.) I. 5, 1, 3, 1. für çobháse I. 84, 10. —

I. 5, 1, 4, 5. bhîma â vâvṛte çavaḥ I. 81, 4. vâvṛdhe. — I. 6, 1, 1, 5. yad IX. 41, 1. ye. —

I. 6, 1, 3, 11. tvam samudraḥ prathame vidharman IX. 107, 23. tvam samudram prathamo vidhârayaḥ. — I. 6, 1, 4, 9. sahasradâḥ IX. 87, 4. sahasrasâḥ. — I. 6, 1, 1, 7. çukrâ viyanty asurâya nirṇije IX. 99, 1. çukrâm vayanty-nirṇijam. — I. 6, 1, 1, 9. vašṭa IX. 103, 13. vṛta. — I. 6, 2, 3, 8. ucyate IX. 103, 1. udyatam — II. 1, 1, 15, 2. droṇe IX. 1, 2. druṇâ ebenso II. 2, 1, 4, 2.

II. 1, 1, 16, 2. pîtvâ IX. 108, 2. pîtâ (zweitesmal). — II. 1, 2, 19, 1. nayante IX. 33, 1. na yanti. —

II. 2, 1, 7, 1. yâ jâtâ I. 23, 4. jajñânâ. — II. 3, 1, 1, 1. prântarikšâd IX. 86, 4. prântar ṛšayaḥ richtig. II. 3, 1, 15, 2. mahândevo VIII. 59, 2. mahodive warscheinlich vorzuziehen, so wie hastâya dem instr. im Sâmav. — II. 3, 1, 18, 3. mîḷhvân IX. 106, 12. mîḷhe. — II. 3, 2, 1, 3. îyase IX. 86, 37. — II. 3, 2, 4, 3. mṛjyase IX. 20, 3. mṛçase. — II. 4, 1, 14, 2. yukta I. 30, 14. âptaḥ. — îyânaḥ iyânaḥ. — Meist akšarat für akšâḥ (z. b. II. 4, 1, 17, 1. 5, 1, 16, 3.), wiewol auch akšâḥ nicht felt I. 6, 1, 4, 9. II. 4, 2, 10, 1. — II. 4, 2, 12, 2. diço erscheint jünger als viço VIII. 11, 8. — II. 5, 1, 4, 9. scheint kavir vipra das im Ṛgv. erhaltene padâ verdrängt zu haben u. s. w.

Es gibt aber noch eine grosze anzal von textverschiedenheiten, die auf eine verschiedene grundlage zurückweisen, ohne dasz man dabei der einen oder andern form einen absoluten vorzug zugestehn könnte. Hieher gehört der so häufige wechsel der zweiten und dritten person; meist hat dann der Sâmav. die zweite (selten die dritte), wo der Rigv. die dritte (oder die zweite) hat: I. 2, 1, 4, 4. VIII. 81, 31. — I. 1, 2, 1, 4. VIII. 92, 4. — I. 1, 2, 2, 10. janayata VII. 1, 1. janayanta. — I. 2, 1, 3, 4. VIII. 92, 25. (81.). I. 4, 1, 3, 3. sṛjât V. 32, 1. sṛjaḥ. — I. 4, 1, 5, 8. prâirayat Ṛgv. prerayam. — I. 5, 2, 3, 7. yâsi Ṛgv. yâti. — 10. bhuvaḥ Ṛgv. bhuvat. — I. 4, 2, 5, 1. punîše VIII. 13, 1. punîte. — I. 6, 2, 2, 5. kṛṇuše Ṛgv. kṛṇute. — 9. eši Ṛgv. eti. —

II. 1, 1, 19, 3. râjasi Ṛgv. râjati. — II. 1, 2, 17, 3. sicyase ajîjanaḥ Ṛgv. sicyate ajîjanat. — II. 2, 1, 11, 1. aršasi Ṛgv. aršati. — II. 2, 2, 12, 2. gamat Ṛgv. gamaḥ. — II. 3, 2, 13, 2. asadaḥ Ṛgv. asadat. — II. 3, 2, 18, 3. âirayat Ṛgv. erayâ. — II. 4, 1, 1, 3. aršasi gachasi Ṛgv. aršati gachati. — II. 5, 1, 2, 2. dhatta Ṛgv. dhântu. — II. 5, 1, 9, 3. eši Ṛgv. éti. — II. 5, 1, 12, 1. kṛṇuše Ṛgv. kṛṇute. — II. 5, 2, 13, 1. eši Ṛgv. eti. — II. 4, 1, 12, 2. acikradat Ṛgv. avacakradaḥ etc.

Häufig komt der imperativ vor, wo der Ṛgveda keine imperativform zeigt, selten umgekert: I. 1, 1, 4, 10. yantu VIII. 92, 6. yanti. — I. 3, 1, 3, 5. nayati I. 90, 1. nayatu. — I. 3, 1, 5, 9. pibantu VII. 59, 3. pibata. — I. 5, 2, 3, 5. yanti Ṛgv. yantu. — I. 6, 1, 5, 3. pavatâm sîdatu Ṛgv. pavate sîdati. — Oft bietet der Sâmav. bhuvaḥ bhuvat für bhavaḥ bhavat, gewönlich punâhi für punîhi, çṛṇâhi, viçvathâ ûrdhvadhâ für viçvadhâ ûrdhvathâ u. ähnl. pṛkšu dikšu für pṛtsu ditsu, madhoḥ für madhvaḥ, besonders häufig plural für singular (seltener umgekert) des Ṛgveda, vgl. I. 1, 1, 5, 2. havyam VIII. 49, 15. havyâ, I. 1, 2, 5, 1. âdityam für âdityân X. 141, 3. — I. 1, 2, 5, 4. brahma II. 5, 3. brahmâṇi. — I. 2, 1, 1, 8. havyadâtaye VIII. 23, 15. havyadâtibhiḥ. — I. 3, 1, 2, 3. mitrâḥ VIII. 46, 4. mitraḥ. — I. 3, 2, 4, 2. ûtaye VIII. 50, 13. ûtibhiḥ. — I. 4, 2, 4, 7. mânušam Ṛgv. mânušâ. — I. 5, 1, 3, 6. dhanam Ṛgv. dhanâ. — I. 6, 1, 3, 9. vâraiḥ für Ṛgv. vâre. — I. 6, 1, 5, 3. vâram für vârân. — I. 6, 2, 2, 6. ahnâm ušasâm für sing. Ṛgv. — II. 1, 1, 10, 2. vṛjanâ Ṛgv. vṛjanam. — II. 1, 2, 3, 3. stomâiḥ f. stomam. — 7, 2. brahmadvišam Ṛgv. plur. — II. 1, 2, 19, 1. apo Ṛgv. apâm. — II. 2, 1, 14, 1. stomavâhasaḥ Ṛgv. plur. — II. 3, 1, 1, 3. II. 4, 2, 2, 7. dharmaṇâ Ṛgv. dharmabhiḥ. — II. 3, 2, 11, 2. somâ aršantu Ṛgv. somo aršati. — II. 3, 2, 20, 1. arâtim Ṛgv. arâtîr. — II. 4, 1, 9, 8. praçastaye mahe Ṛgv. praçastayo mahîḥ. — II. 5, 1, 5, 3. vârâiḥ Ṛgv. vâre. —

II. 5, 2, 10, 2. âyudhâ Ṛgv. âyudham. — II. 5, 2, 13, 3. ghṛtâ Ṛgv. ghṛtam. — 15, 1. ûtaye Ṛgv. ûtibhiḥ. — I. 3, 2, 4, 5. candrâiḥ Ṛgv. VIII. 4, 9. candraḥ. — I. 4, 1, 3, 3. dânavân Ṛgv. dânavam. —

Auch in der anwendung des vocativs weicht der Sâmaveda oft vom Ṛgv. ab, z. b. I. 1, 2, 4, 9, 6. VIII. 63, 4. 6. I. 1, 1, 4, 5. VIII. 49, 19.

Auszerdem gibt es eine nicht geringe zal von textverschiedenheiten vom einzelnen worte bisz zur durchgreifenden umformung eines ganzen verses, die wir nicht ausz dem specifischen wesen des Sâmaveda's erklären können, die wir deshalb als indicium einer durchausz nicht vollzogenen abgeschloszenheit der textgestalt zu der zeit als der Sâmaveda zusammengestellt wurde, auffaszen müszen. Wir werden

deshalb nicht dem texte des Sâmaveda überall unbedingt den vorzug einräumen dürfen, weil er im ganzen auf einen ältern zustand des textes als ihn unsere Ṛgvedarecension zeigt, zurückgeht. Wir dürfen nicht zweifeln, dasz der liturgische zweck, zu dem er zusammengestellt wurde, der reinheit des textes nicht günstig war, und dasz diser gesichtspunkt die schuld trägt, dasz viles darin beibehalten wurde, was ausz dem Ṛgvedatexte ohne weiters und mit vollem rechte entfernt wurde. Ist der Sâmavedatext im ganzen der ältere, so ist er doch auch ohne allen vergleich der verwarlostere. Unser Ṛgvedatext ist ein durchgearbeiteter, gereinigter, der des Sâmaveda nicht.

Vergleich abweichungen wie I. 1, 1, 5, 7. çarmaṇi VIII. 92, 2. sânavi. — I. 1, 2, 2, 10. hastacyutam VII. 1, 1. hastacyutî. — I. 1, 2, 4, 1. panîyase V. 10, 1. parîṇasâ. — I. 1, 2, 4, 5. V. 16, 1. — I. 1, 2, 4, 9. b. VIII. 63, 4 b. — I. 2, 1, 2, 3. ûhiše VIII. 19, 1. ohire. — I. 3, 2, 4, 4. panišṭama VIII. 90, 11. panasyate. — I. 1, 1, 3, 13. çam no X. 9, 4. âpaḥ. — I. 1, 2, 3, 6. VII. 6, 1. — I. 1, 2, 3, 7. ivet subhṛto garbhiṇîbhih III. 9, 2. iva sudhito garbhiṇîšu. — I. 2, 1, 3, 3. upavadâvaṭe VIII. 72, 12. upâvatâvatam. — I. 1, 2, 1, 8. sudansasam III. 9, 1. sudîditim. — I. 2, 1, 2, 4. hṛṇîthâ VIII. 92, 12. hṛṇîtâm. — I. 3, 2, 3, 4. svastaye VI. 46, 9. svastimat. — I. 3, 2, 4, 9. rârapat VI. 59, 6. vâvadat. — I. 3, 2, 5, 4. sahasramanyo VI. 46, 3. sahasramuška. — I. 1, 1, 4, 9. suyaçastaram VIII. 49, 11. svayaçast°. — I. 4, 2, 2, 1. naraḥ Ṛgv. nare VI. 42, 1. — 2, 6, çacišṭham viçvavedasam Ṛgv. manhišṭham viçvacaršaṇim. — 2, 3, 9. madhye Ṛgv. trišu. — 10. amrtam Ṛgv. anṛtam. — I. 5, 1, 2, 3. dṛḍhâ VIII. 20, 1. sthirâ. — I. 5, 1, 5, 4. mahe dakšâya Ṛgv. kratve dakšâya. — I. 5, 2, 2, 1. cikitiḥ Ṛgv. cikituḥ. — I. 5, 2, 3, 3. astâ râjeva Ṛgv. astam râjeva; havâmahe tvâ prayasvantaḥ sutešvâ Ṛgv. havâmahe tvâ vayam prayasvantaḥ sutesacâ. — I. 5, 2, 5, 4. svardṛçam Ṛgv. svâdhyaḥ; I. 6, 1, 5, 5. dharmam dyukšor anîke IX. 97, 22. dharmaṇi kšor anîke. — I. 6, 1, 5, 9. bradhnaçcid yasya (Ṛgv. atra) vâto na jûtim (Ṛgv. jûto) purumedhâç (Ṛgv. °dhaç) cittakave naram dhât. — I. 6, 2, 2, 2. und IX. 79, 1. — I. 6, 2, 3, 11. abhyarša Ṛgv. abhyaršan. — 4, 6. ghošayan IX. 108, 3. ghošayaḥ. — I. 3, 2, 5, 5. diçasyatam Ṛ. daç° I. 139, 5.

II. 1, 1, 18. yajñâya santu adrayaḥ Ṛgv. yajñam hinvanti adribhiḥ. — II. 2, 1, 4, 2. marmṛjyamâna âyubhiḥ Ṛgv. mṛjyamâne gabhastyoḥ. — II. 2, 1, 17, 2, kšaran Ṛgv. kšarad. — II. 2, 2, 1, 2. arvataḥ Ṛgv. arvate. — II. 2, 2, 10, 3. madena Ṛgv. raveṇa. — II. 2, 2, 13, 2. Ṛgv. I. 53, 1. VII. 32, 21. — II. 2, 2, 15, 2. ojasaḥ Ṛgv. ojasâ. — 16, 2. arcanto Ṛgv. çocantaḥ — rohanti Ṛgv. tišṭhanti. — II. 3, 1, 3, 2. sâhyâma Ṛgv. sâhvânso — 3, 4. açvâvat soma vîravat Ṛgv.

açvâvat vâjavat sutaḥ. — II. 3, 1, 10, 3. âruhaḥ Ṛgv. âviça. — 16, 3. panišṭaye Ṛgv. canišṭhayâ. — Oft avyam für avyo. — II. 3, 2, 3, 3. mâdanaḥ Ṛgv. pâtave. — 8, 2. dhâma ca Ṛgv. dhâyase. — 7, 2. ajarasya Ṛgv. ajarâṇi. — 6, 2. vârâṇi Ṛgv. româṇi. — 9, 2. spardhamânam Ṛgv. krakšamâṇam, ebenso adadetâm akṛpetâm. — II. 3, 2, 19, 1. vâjasâtaye Ṛgv. vâjasâtama öfter. — 21, 3. viçpate V. 6, 9. sarpišo. — II. 4, 1, 1, 3. mahaddhanam Ṛgv. mahâdhanam. — II. 4, 1, 11, 2. dharṇasim IX. 64, 23. vedhásaḥ. — 12, 2. punâno IX. 107, 22. mṛjâno ebenso acikradad avacakrado. — II. 4, 1, 16, 3. abhidâsati Ṛgv. âdideçati. — 23, 2. šîšadhatu Ṛgv. cîkḷpâti — 23, 3. X. 157, 3. — II. 4, 2, 1, 3. yojata Ṛgv. ranhata — etc. etc.

Umgeformt finden wir folgende strophen des Ṛgveda:

VI. 24, 6. I. 1, 2, 2, 6. — X. 46, 5. I. 1, 2, 3, 2. —
VII. 6. 1. I. 1, 2, 3, 6. V. 18, 1. — I. 1, 2, 4, 5. —
IX. 102. I. 2, 1, 1, 5. — I. 2, 2, 1, 2. VIII. 3, 3.
I. 3, 1, 2, 10. VIII. 82, 23. — I. 3, 1, 4, 1. VIII. 32, 21.
I. 3, 1, 4, 3. VIII. 2, 14. — I. 3, 1, 4, 5. VIII. 2, 19.
I. 4, 1, 2, 5. VIII. 1, 20. — I. 3, 2, 3, 7. VIII. 79, 1.
I. 3, 2, 5, 7. VIII. 33, 4.

Die strophen des Sâmaveda, welche im Ṛgveda felen, werden im anhange in übersetzung mitgeteilt werden.

Nach den hier gegebenen proben, bei denen wir, um nicht zu weitläufig zu werden, uns auf etwa zwei drittel des Sâmaveda beschränkt haben, kann man wol schwerlich behaupten, dasz beide Ṛg. und Sâmaveda auf einer und derselben textgrundlage beruhen. Die abweichungen, die wir notiert haben, sind eben solche, wie sie sich unauszweichlich in umfangreichere texte einschleichen müszen, wofern sie lange zeit nur in mündlicher tradition erhalten werden. Disen zustand repräsentiert der Sâmaveda in nicht zu verkennender weise, und wir können, wenn wir den sâmatext unter vergleichung mit dem Ṛgveda studieren, und nebenbei bedenken, dasz die schwankungen des Sâmatextes nicht das gesammte material der varia lectio vorstellen, allmählich zu einer vorstellung davon gelangen, wie unser gegenwärtiger Ṛgvedatext zu stande gekomen ist. Es dürfte jedoch auch mit bestimmtheit anzunemen sein, dasz der Sâmaveda gröszere differenzen mit dem Ṛgvedatexte hat, als die texte der verschiedenen Çâkhâ's unter einander, da sonst wir gewis bei Sây. Çâkhâlesarten häufiger erwähnt finden würden. Somit stellt sich auch herausz, dasz der Sâmaveda eine ältere gestalt hat als der Ṛgveda.

Nachtrag: lesarten des Sâmaveda, ältere als der Ṛgveda aufweist.

II. 6, 1, 7, 1. îrase Ṛ. îyase. II. 6, 1, 4, 3. yatra Ṛ. yena. IX. 110, 1. 97, 39.
2, 4, 1. sunvânâya Ṛ. sunvânasya. IX. 101, 13.
2, 12, 1. itpurvanuttaç Ṛ. idanuttaç. VIII. 79, 5.
17, 1. duduhrire Ṛ. duduhre.
3, 2, 1. naraḥ Ṛ. nare. VI. 42, 1.
5, 1. piparti Ṛ. pupoša.
18, 1. tṛmpat Ṛ. tṛpat.
7, 1, 3, 3. virâjasi Ṛ. vitišṭhase. IX. 110, 9.
7, 3. martyâya kam Ṛ. martyešu â. IX. 110, 4.
8, 1. râdhaḥ Ṛ. dakšam. 2. râdhânsi Ṛ. râdhasâ. VIII. 24, 13. 14.
15, 3. pavim Ṛ. paṇim vill. die merkwürdigste textdifferenz.
3, 9, 2. svayam yajasva 'tanvam svâhite' Ṛ. 'pṛthivîm uta dyâm'. X. 81, 6.
10, 1. pṛšṭhasya Ṛ. sutasya.
11, 1. ûtaye Ṛ. vîtaye.
16, 1. upa vadâvaṭe Ṛ. upâ vatâvatam (2. 3. avaṭasya avaṭam f. avat°.).
20, 1. dhaniva Ṛ. dhanva.
21. 1. madhvâ Ṛ. madhunâ.
8, 1, 4, 1. paricakši nâma Ṛ. paricaksyam bhût. VII. 100, 6.
2. havyam Ṛ. nâma.
2, 8, 1. vîrâya Ṛ. devâya. IX. 98, 10.
11, 1. ûhise Ṛ. ohire. VIII. 19, 1.
12, 1. dadhriše Ṛ. dadhiše. IX, 107, 10.
3, 3, 1. yemur Ṛ. yaman (dag. vim st. Sâmav. in).
9, 1, 11, 1. mahevṛdhe Ṛ. mahivṛdhe. VII. 31, 10.
12, 1. didhiše ransišam Ṛ. didhišeya râsîya. VII. 32, 18.
16, 3. vakšatu Ṛ. yachatu. VIII. 34, 2.
18, 1. vasoḥ Ṛ. vasum.
anuçukraçocišа âjuhvânasya sarpišaḥ Ṛ. anu vašṭi çocišâ. I. 127, 1.
3, 5, 1. aghe Ṛ. apve. X. 103, 12.

Aeltere lesarten des Ṛgveda:

II. 6, 1, 4, 1. ṛtám Ṛ. ṛtâ. IX. 97, 37.
3. išṇan Ṛ. ušṇan d. i. mušṇan u. I. 2, 2, 4, 2.
5, 2. juram Ṛ. juvam. VIII. 1, 2.
samvananamubhay° Ṛ. samvananobhay°.
8, 3. peyât Ṛ. peyâḥ. IX. 109, 2.

9, 1. prasutaḥ Ṛ. prasupaḥ. 69, 6.
2. sunvatâm Ṛ. praghnatâm. 2.
10, 1. hastacyutî Ṛ. hastacyutam. VII. 1, 1.
2, 2, 1. yuṅkšva Ṛ. yukšva.
âçavaḥ Ṛ. manyave. VI. 16, 43.
3, 1. vasṭa Ṛ. vṛta. IX. 101, 13.
6, 2. payoduham Ṛ. payovṛdham. 108, 8.
8, 1. paçumanti Ṛ. paçumânti? 97, 1.
11, 1. sindhur Ṛ. sindhûn. 90, 2.
anuttaçcaršaṇî dhṛtiḥ Ṛ. anuttâ caršaṇîdhṛtâ.
13, 2. apâm napâtam Ṛ. ûrjo nap°. I. 22, 6.
17, 1. parame vyomani Ṛ. pûrvye vyomani. IX. 70, 1.
3, 2, 4. avasvarat Ṛ. avasparat. VI. 42, 4.
7, 1, 2, 1. havyam indram bhûšata Ṛ. havya indraḥ — bhûšatu.
vṛtrahan etc. Ṛ. vṛtrahâ etc. VIII. 90, 1.
3, 1. pratnam Ṛ. divaḥ. IX. 110, 8.
7, 1, 3. 2. divo na vâram Sav°. Ṛ. vâram na devaḥ Sav°. 6.
5, 1. jagraha Ṛ. jagrabha. VIII. 6, 10.
8, 1. codayate Ṛ. codayâte. VIII. 24, 13.
2. râdhaḥ Ṛ. dakšam. vgl. pg. 85. zu I. 4, 2, 5, 6.
11, 2. namasyata Ṛ. saparyata.
15, 2. âkarâmahâi Ṛ. â—mahe. pg. 86. II. 2, 1, 13, 3.
2, 10, 2. sâsahiḥ Ṛ. sâsahaḥ. (?) VIII. 19, 20.
3, 10, 2. prâcîm Ṛ. pûrvâm. IX. 111, 3.
21, 1. apsu Ṛ. âsu. 86, 43.
8, 1, 11, 1. dakšam Ṛ. çušmam. VIII. 15, 7.
2, 1, 2. indram gîrbhiḥ Ṛ. gîrbhiḥ çrutam. (?) VIII. 2, 27.
13, 1. savane Ṛ. samanâ. 66, 7.
3, 3, 1. in Ṛ. vim.
9, 1, 15, 1. sutasya Ṛ. çrutasya. 2, 13.
2. nâgo rayir Ṛ. nâgor. arir.
2, 2, 1. tarati vâjakarmabhiḥ Ṛ tirati vâjabharmabhiḥ.
âvitha Ṛ. âvaraḥ. 19, 30.

Sonstige discrepanzen:

II. 6, 1, 10, 1. athavyum Ṛ, atharyum. VII. 1, 1.
2, 1, 3. çamtamaḥ Ṛ. viçvataḥ. 15, 3.
9, 1. çuddhair Ṛ. çuddha. VIII. 84, 7.
11, 1. aṅgošiṇam Ṛ. âṅgûšânâm. IX. 90, 2.
12, 1. çavasaspatiḥ Ṛ. çavasaspate. VIII. 79, 5.
17, 2. bhakšamâṇo Ṛ. bhikšamâṇo. IX. 70, 2.
3, 18, 1. yathâvaçam Ṛ. yathâvaçat. II. 22, 1.

2. vasu pracetana sâinam Ṛ. vasu sâinam. 3.
3. aricyata pracetaya sâinam Ṛ. aricyata sâinam. 2.
II. 7, 3, 5, 1. yantu Ṛ. yanti. VIII. 92, 6.
10, 1. sayug° Ṛ. svayug°. IX. 111, 1.
yâsi Ṛ. yâti.
3. tvam ha tyat Ṛ. tvam tyat. 2.
8, 1, 6, 1. gâhase Ṛ. gâhate. 99, 2.
2, 6, 1. ârâttâdvâ Ṛ. ârâttâccid. VII. 32, 1.
9, 1, 5, 3. arvâk Ṛ. arvâñ Sâm. älter? IV. 10, 3.
9, 1. panišṭama Ṛ. panasyate. VIII. 90, 11.
17, 2. vipaçcitaḥ Ṛ. madintamâḥ. IX. 67, 18.

Im Sâmavedatexte haben wir also einen text, der von der redaction des Ṛgvedatextes, die warscheinlich die grundlage der spätern çâkhâdifferenzen geliefert hat, unbeeinfluszt gebliben ist, und man kann mit sicherheit annemen, dasz die feler, die wir unstreitig vorfinden, und die zu verbeszern ein philologisches studium nötigt, bereits in jener von uns vorauszgesetzten redaction, die unabhängig vom Sâmavedatexte vollzogen wurde, enthalten waren, so lange wir nicht mit bestimmtheit wiszen, wie der text auszsieht, der in mündlicher überlieferung lebt, wiewol unserer ansicht nach nicht vil davon zu erwarten steht.

Die überlieferung des Ṛgvedatextes ist eine ser gute; die feler weisen vilfach darauf hin, dasz sie der schrift ihre entstehung verdanken. Nur so ist es erklärlich, dasz z. b. I. 9, 4. statt 'sajošâḥ' im texte 'ajošâḥ' steht, wärend Sâmav. I. 3, 1, 2, 2. das richtige hat; man verlas das anlautende s für a, was leicht möglich war; oder wenn IV. 40, 4. utá steht für das unumgänglich nötige ṛté, oder III. 1, 3. 11. apasi statt upasi, wobei auch die vertauschung des veralteten upasi mit dem geläufigen worte nahe genug lag. So erklärt sich eine dittographie wie I. 174, 8. bhidaḥ statt viçaḥ; ersteres ist völlig unzuläszig, da die dämonen wol als entziehend, bergend, verhüllend (liecht, waszer) geschildert werden, das spalten (der umhüllung, des berges) dagegen den guten göttern zukömt. So ist I. 120, 2. akrâu in akratâu zu ändern, ein feler der nur durch die schrift erklärlich bei aüszschlüszlich mündlicher überlieferung schon durch das metrum verhindert worden wäre. Man vergleiche Sâmaveda I. 4, 1, 2, 5. wo â in mâ zu ändern ist, wie durch Ṛgv. VIII. 1, 20. bewiesen wird; dagegen musz Ṛgv. I. 79, 2. â in na geändert werden. In unserm commentare werden wir weitere belege bringen.

Im allgemeinen, so weit wir bisz jetzt sehen, kann man sagen, dasz die textfeler wie sie ausz der hand der ersten redaction hervorgegangen sind, nicht durch spätere hände vertuscht worden sind, ihre

beseitigung also nicht erschwert worden ist. Freilich läszt sich vor der hand ein definitives urteil hierüber nicht abgeben.

Für den Ṛgveda besteht ein vollständiger commentar von Sâyana, der nach neuern forschungen Burnells mit Mâdhavâcârya identisch ist. Sâyana besasz eine risige kenntnis der vedischen litteratur, von der er einen ansehnlichen teil mit wertvollen commentaren versah. Das urteil der auctoritäten über Sâyana's commentar zum Ṛgveda ist kein übereinstimmendes. Ein commentar in unserm sinne ist er allerdings nicht. Sâyana gibt die auf den hymnus bezüglichen angaben der anukramaṇî, die verwendung desselben bei diser oder jener religiösen handlung, dann glossiert er jeden einzelnen auszdruck, gibt häufig die construction (ityanvayaḥ, anuvartate), ebenso ob dieselbe übergreift in die nächste strophe (pûrvatra uttaratra sambandhaḥ). Oft entlent er den brâhmaṇa's itihâsa's âkhyâna's erzälungen, beruft sich auf Yâska und Pâṇini, auf letztern durchgehnds nur im ersten maṇḍala. Seine etymologien, die ihn in verruf gebracht haben, halten wir nur für mnemotechnische kunstgriffe. Trotz mancher schwächen bleibt er, was er immer war, die unerläszliche grundlage des Ṛgvedastudiums, und Prof. Max Müllers groszes verdienst ist es, disen commentar in musterhafter weise edirt zu haben.

§ 16.

Die behandlung der fälle, in welchen kürzere oder längere stellen im Ṛgveda widerholt vorkomen, bietet grosze zum teil unüberwindliche schwirigkeiten. Die widerholte stelle kann an beiden (oder allen) stellen ausz einer ältern uns nicht mer vorligenden quelle stammen, in welchem falle die schwirigkeit der entscheidung, welchem abschnitte die priorität gebürt, bedeutend gesteigert ist.

Es kann die stelle eine allgemein übliche redensart sein, eine formel, die im gebete beliebt häufig angewandt war.

Es ligt in der natur einer derartigen geistigen, dichterischen und doch unverkennbar an liturgische verrichtung zur erreichung praktischer zwecke gebundenen tätigkeit formelhaftes zu producieren, complexe auszdrücke, deren feste metrische gestalt, deren inhalt ein eng begränztes gebiet nicht überschreitend leicht wo es nötig oder bequem war, in das jeweilig neu producierte sich einfügen liesz. Je länger die dichtende tätigkeit geübt wurde, je mer man allmählig das producierte festhielt, desto mer fertiges material desto mer zugehauene bausteine sonderten sich heraus, desto mer wuchs aber auch ihre verwendung und desto weniger war man bekümmert darum, ob denn der alte baustein wirklich so vollkomen in das neue gebäude hinein passte. Es wäre daher eine voreilige an-

name, von zwei uns im Ṛgveda vorligenden gleichlautenden stellen zu behaupten, es müsze die des einen abschnittes dem andern entlent sein In vilen fällen spricht die warscheinlichkeit weit eher für die ansicht, dasz allgemein gewordenes, herrenloses gut nach gutdünken verwendet worden ist. Sehn wir doch in den uns vorligenden stücken, dasz manches nachahmung, variation eines und desselben themas ist.

Die schwirigkeit wird auch oft dadurch gesteigert, dasz von einem und demselben abschnitte ein citat in einem andern ser verschiedenartigen vorkomt.

Mit gröszerer sicherheit läszt sich in der geringen zal von fällen auf directe entlenung schlieszen, wo die gleichlautende stelle in einem abschnitte offenbar missverständlich angewandt ist, und andererseits jeder anhaltspunkt felt, in derselben eine stehnde formel oder phrase zu sehn (z. b. I. 105, 8. ausz X. 33, 2. 3.

Manche widerholungen sind jedoch solcher art, dasz sie ihrer beschaffenheit nach keine gewär für entlenung irgend welcher art geben. Die auszwal und anordnung der auszdrücke ergibt sich so ungezwungen bei der grundlage gleichartiger anschauungen und identischer absichten, der nötigung des allerdings einfachen, aber doch gewisse grenzen anerkennenden metrums, dasz es durchausz nicht auffallend erscheinen kann, wenn verschiedene dichter denselben sinn in die gleichen, gleich geordneten worte gekleidet haben. Wir unterscheiden daher

I. zufällige gleichheit des auszdruckes,

II a. stehnde phrase, II b. gebetformel,

III a. sichere entlenung, III b. mögliche entlenung ausz älterer nicht mer zugänglicher quelle.

Obwol die einzelnen maṇḍala nichts weniger als vollkomen homogen innerhalb ihrer eigenen gränzen sind, so unterscheiden sie sich doch als ganze merklich von einander in der häufigkeit der citate ausz demselben und ausz andern maṇḍala's, die sie bieten und in folge dessen auch der citate, die man von ihnen in andern maṇḍala's vorfindet. Es ist gewis merkwürdig, dasz mit auszname der schluszstellen von einer anzal von hymnen das I. m. (ebenso II. m.) sich selber nirgend citiert, wärend disz im VIII. m. auszerordentlich (23mal), im X. m. gleichfalls ser häufig (11mal) der fall (dagegen m. III. 4mal — IV. 1mal — V. 3mal — VI. 1mal — VII. 2mal — IX. 2mal).

Ebenso steht es mit dem felen von citaten ausz einem maṇḍala in disem oder jenem andern; citate ausz m. I. felen nur in III.; ausz IV. nur in II.; ausz VI. nur in IX.; ausz VIII. nur in II. — ausz VII. in V. u. IX. — ausz II. in IV. V. VIII. — ausz V. in II. III. VII. IX. — ausz IX. in III. V. VI. VIII. — ausz X. in gar keinem.

Weitausz am zalreichsten sind die citate ausz dem m. VIII. und X.; sie übertreffen an häufigkeit alle andern zusammengenomen. Dises verhältnis wird im folgenden durch die eingehndere beurteilung der einzelnen citate genauer begrenzt werden.

Man könnte nun, auf disen umstand gestützt, unsere frühere behauptung, dasz in der gleichartigkeit zweier stellen im Ṛgveda oft nichts weiter als ein leicht erklärlicher zufall zu sehen sei, angreifen, da diser zufall nicht gleichmäszig eintrete bei wenigstens scheinbar gleichartigen vorbedingungen. Allein erstens ist die absolute gleichartigkeit der vorbedingungen weit eher auf grundlage diser erscheinung selber anfechtbar als das umgekerte anzunemen, zweitens sind die oben gegebenen verhältnisse erst dann wirklich wertvoll und maszgebend, wenn mit der bisz jetzt erreichbaren genauigkeit der anteil bestimmter concret faszbarer dichter und dichtergruppen oder bestimmt einem wenn auch dem namen nach unbekannten dichter zuzuweisenden hymnengruppen an disen citaten ersichtlich geworden sein wird; so wird von I. 127.—139. die unzweifelhaft einem dichter angehören nur 135, 3 (VII. 92, 5.) citiert, und zwar scheint die stelle des VII. m. die widerholung zu sein. Für den umfang diser stücke, der etwa 140—150 gewönlichen triṣṭupstrophen gleichkomt, ist ein einziges citat verhältnismäszig ser wenig. Drittens stehn wir in solchen fällen gar oft an oder bereits jenseits der gränze, innerhalb derer ein wiszenschaftlicher schlusz zuläszig ist, indem die absolute auszschlieszung des zufalles hier dieselbe folge im widerspruch mit nirgends angegriffenen anschauungen· auch anderswo hätte, oder in ebensowenig zu rechtfertigender weise für den Rigveda die auszname statuirt werden müszte, dasz hier noch ein zwingender schlusz möglich sei, wo auf andern gebieten in analogen verhältnissen derselbe unbedingt abgelent werden würde.

Sovil wird wol auszerdem zugestanden werden müszen, dasz ungewönlich häufige widerker von phrasen und stellen, die sich anderswo ohne zusammenhang des inhalts bei nichtidentität der verfaszer der betrefenden abschnitte, in einem abschnitte oder mereren ausz einer quelle stammenden abschnitten, die warscheinlichkeit eines jüngern alters für letztere begründet, wo dies gegenteil nicht auf andere wesentlichere weise erwiesen werden kann. Ein beispil dafür ist X. 45. Nemen wir (in übereinstimmung mit der anukr.) an, dasz IX. 68. (die anukr. fügt noch 69. hinzu) von demselben dichter herrürt (Vatsaprî Bhâlandana), wozu auszer der gleichheit des schluszverses auch eine gewisse ähnlichkeit des stiles bestimmen könnte, so bleiben immerhin noch vier halbverse, die sich IV. 1, IV. 18, V. 37, VII. 4. finden.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Nur einer derselben könnte durch zufall reproduciert worden sein, eine möglichkeit, die durch das wesentlich andere verhältnis bei den drei andern ser beeinträchtigt wird. Hier ist also entlenung unweigerlich anzunemen.

Nun fragt sich: ist für die entlenung X. 45. das muster die quelle gewesen, oder umgekert hat X. 45. entlent. Wir glauben letzteres vorziehen zu müszen, weil im ganzen die betreffenden halbverse in den verschiedenen hymnen in natürlicherem, ungezwungnerem zusammenhange sich finden. So VIII. 91, 1. 3. 12. 16. und I. 12, 6. VIII. 21, 11. IV. 15, 6. V. 26, 1. II. 36, 4. — VIII. 54. 44. 43. 13. 32. — VIII. 94.

Gebetformeln.

mâ naḥ stena îçata mâghaçansaḥ II. 42, 3. VI. 28, 7.
mâ naḥ duḥçansah îçata I. 23, 9. VII, 94, 7.
ghṛtâir gavyûtim ukšatam III. 62, 16. VIII. 5, 6.
â devân vakši yakši ca II. 36, 4. V. 26, 1. VIII. 91, 26.
te âdityâ âgata sarvatâtaye I. 106, 2. X. 35, 11.
tasya vayam sumatâu yajñiyasyâpi bhadre sâumanase syâma III. 1. 21. X. 14, 6.
sa no yakšad devatâtâ yajîyân III. 19, 1. X. 53, 1.
paçyema nu sûryam uccarantam (IV. 25, 4. VII. 104, 24.) VI. 52, 5. X. 59, 4.
rakšâ ca no maghonaḥ pâhi sûrîn I. 54, 11. X. 61, 22.
çamyatstotṛbhya âpaye bhavâti II. 38, 4. VII. 8, 6.
svâhâ devâ amṛtâ mâdayantâm III. 4, 11. X. 70, 11.
agne mahi draviṇam â yajasva III. 1, 22. X. 80, 7.
asme rayim nidhâraya I. 30, 22. X. 24, 1.
sa no divâ sa rišaḥ pâtu naktam I. 98, 2. X. 87, 1.
ajâišmâdyâsanâma câbhûmânâgaso vayam VIII. 47, 18. X. 164, 5.
syâmed indrasya çarmaṇi I. 4, 6. VIII. 47, 5.
indrâgnî çarma yachatam I. 21, 6. VII. 94, 8.
tantum tanušva pûrvyam I. 142, 1. VIII. 13, 14.
pra prajâbhir jâyate dharmaṇas pari VI. 70, 3. VIII. 27, 16. X. 63, 13.
devattam brahma gâyata I. 37, 4. VIII. 32, 27.
â yâtam açvinâ gatam } VI. 60, 5. VIII. 35, 22. pibatam somyam madhu
vîtam havyâni âgatam } VI. 60, 15. VIII. 8, 6.
devâir â satsi barhiši I. 12, 4. VIII. 44, 14.
sa tvam na indra mṛḷaya VI. 45, 17. VIII. 69, 2.
tasmâi pâvaka mṛḷaya I. 12, 9. VIII. 44, 28.

upahvaye / havâmahe } idam no barhir â sade I. 13, 7. VIII. 54, 6.
eto nu indram stavâma VIII. 24, 19. 70, 4. 84, 7.
agnim îḷe sa u çravat VIII. 43, 24. VIII. 44, 6.
asme dhehi çravo bṛhat. I. 9, 8. VIII. 54, 9.
â vâm viçvâbhir ûtibhiḥ priyamedhâ ahûšata.
tâ vartir yâtam upa vṛktabarhišo jušṭam yajñam divistišu VIII. 8, 18.
VIII. 76, 3.
bhadram no api vâtaya manaḥ X. 20, 1. X. 25, 1.
sâ no duhîyad yavaseva gatvî sahasradhârâ payasâ mahî gâuḥ IV. 41, 5. X. 101, 9.
imam yajñam idam vaco jujušâṇa upâgahi I. 90, 10. X. 150, 2.
suvîryasya patayaḥ syâma IV. 51, 10. VI. 47, 12. IX. 89, 7. 95, 5. X. 131, 6.
vayam syâma patayo rayîṇâm IV. 50, 6. V. 55, 10. VIII. 40, 12. 48, 13. X. 121, 10.
III. 4, 8.—11. — VII. 2, 8.—11.
III. 7, 8. — III. 4, 7.

V.

DIE VEDISCHEN DICHTER.

§ 17.

Die vedischen dichter als verfaszer der uns vorligenden Ṛgvedahymnen. Maṇḍala I.

Die erörterung über die verfaszer der einzelnen hymnencomplexe ist für eine einleitung nicht zu umgehn. Wir müszen dieselbe in angriff nemen, obwol wir wiszen, dasz wir nicht auszsicht haben sie zu einem definitiven abschlusze zu bringen, um sie wenigstens so weit zu fördern, als es von dem gegenwärtigen stande unserer kenntnis ausz möglich ist.

Wenn wir die lectüre des ersten maṇḍala beginnen, so müszen wir zimlich lange lesen, ehe wir zu einem abschnitte gelangen, dessen dichter sich in unzweifelhafter weise nennt. Erst im abschnitte 14. nennen die Kaṇva's sich als die vortragenden, die dichter, die besitzer desselben, wie man vermuten darf. Die anukramaṇî hat denn auch disem factum rechnung getragen, und die Kâṇva's als dichter von sûkta 12—23 (Medhyâtithi Kâṇva) bezeichnet. Wer jedoch sûkta 14 mit den vorauszgehnden vergleicht, wird sie so homogen finden, dasz nur eine überzeugende überlieferung, die einen widerspruch völlig auszschlieszt, ihm den gedanken einer trennung des verfaszers wird erträglich machen. Die anukramaṇî gibt aber als verfaszer Madhuchandâḥ Vâiçvâmitra an. Wie ausz dem ebengesagten erhellt, komt diser name in den betreffenden stücken nicht vor, wird aber überhaupt im Veda nicht genannt. Es läszt sich nun nicht erklären, warum unter den söhnen Viçvâmitra's gerade disem (der auch in der geschichte Çunaḥçepa's genannt wird) die an sich unbedeutenden sûkta's zugeschriben wurden, wol aber erklärt sich (und das ist überall die hauptsache) die zuweisung an dise ṛšifamilie überhaupt; die zuweisung

an eine bestimmte person einer solchen entzieht fast überall dem versuch einer constatierung.

In sûkta 10 str. 11. wird Indra 'Kâuçika' genannt, disz ist der eigentliche stammname der Vâiçvâmitra. Allein es ist durchausz nicht nötig, darunter 'den gott des dichters' zu verstehn) wie I. 59, 6. (258.) wo es heiszt: 'verkünden will ich jetzt die grösze des kräftigen stiers Agni, dem als feindtöter die Pûru anhangen, | Vâiçvânara Agni tötete den Dasyu, er blies auszeinander die verschanzungen und schlug hernider den Çambara', kein Pûruhymnus sein kann, was erhärtet wird durch die erwähnung eines Bharadvâja als dichters und durch die gleich angefügte des Çambara, der den Pûru's ganz fremd ist und z. b. in keinem Kaṇvaabschnitt vorkomt. Oder VIII. 92, 2. (413.) wird Agni Daivodâsa genannt, in einem unzweifelhaften Kâṇva- (Upastuta, Sobhari genannt) hymnus. Man vergleiche IV. 15, 4. (340.) wo dem Agni des Sṛñjaya Dâivavâta, III. 23, 2. (322.) wo dem Agni der Bhârata Devaçravâḥ und Devavâta, X. 69, 1. (1014.) wo dem des Vadhryaçva besondere kraft zugeschriben wird; es scheint, dasz man dieselbe ausz der besondern virtuosität im reiben, oder ausz der besondern form der vererung ableitete, vgl. VIII. 39, 8. IV. 24, 10. (324.) bietet der dichter s e i n e n Indra (etwa ein götzenbild, wie Bollensen vermutet? und nach ihm andere) borgweise an. Es ist also an unserer stelle in der tat der Indra gemeint, der den Kuçika's in so besonderer weise seinen beistand lih, dessen hilfe hier jedoch von den Kâṇva's beansprucht wurde; seine hilfe gewinnt tausendfaches gut, so soll er denn den ṛši zum gewinner von tausenden machen.

Unterstützt wird disz durch die widerker der nicht unwichtigen stellen I. 4, 10. in VIII. 32, 13. (443. 598.) — 9, 8. in VIII. 54, 9. (448. 907.) — 13, 7. in VIII. 54, 6. (772. 907.). Dagegen sind unbedeutend I. 4, 6. in VIII. 47, 5. (443. 125.) — I. 5, 2. in VIII. 45, 29. (Vaça Açvya?) — I. 12, 4. 9. in VIII. 44, 14. 28. (Virûpa Âṅgirasa), wo wol stehnde, allgemein geläufige formeln anzunemen sind.

Wichtiger sind I. 41, 2. in VIII. 27, 16. — 46, 3. in VIII. 5, 22. — 47, 7. in VIII. 8, 14. — 47, 8. in VIII. 4, 14. — 37, 4. in VIII. 32, 27. VIII. 27. steht unmittelbar nach hymnen des Viçvamanâḥ, aber das metrum würde in abwesenheit sonstiger daten für die Kâṇva's sprechen; auch sind die übrigen unzweifelhafte Kâṇvahymnen.

Es ist also wol nicht dem geringsten zweifel auszgesetzt, dasz mindestens vom sûkta 4. an die lieder den Kâṇva's angehören. Im 3. sûkta wird Sarasvatî (Sindhu) angerufen, sûkta 7. (und wol auch 4, 6.) ist von den fünfvölkern die rede in einer weise, die keinen zweifel gestattet, dasz der dichter ihnen angehörte. Disz passt auf die Kâṇva's,

nicht auf die Vâiçvamitra's. Der dritte abschnitt ist auch sonst diser anname günstig. Für sûkta 2. felen directe anhaltspunkte wie indirecte; indes kann es immerhin den folgenden beigezält werden, es ist nicht so farblos gehalten wie sûkta 1. Dises ist wol nur als einleitung dem Ṛgveda, als der besondern gottheit desselben vorgesetzt; ein Kaṇva-sûkta ist es nicht, da wir in keinem als unzweifelhaft echt anzuerkennenden solchen Agni 'Aṅgirâḥ' genannt finden.

Sûkta 11. weist die anukr. einem Jetar Mâdhuchandasa zu; mit jetar ist aber str. 2. (dich den nicht besigten siger) ganz offenbar die gottheit des sûkta Indra gemeint.

Dise abschnitte bieten in der sprache manches altertümliche, nur kevala 7, 10. ruṇadhamahâi 8, 2. sind von etwas zweifelhafter altertümlichkeit; wir finden somaparvan in der bedeutung somafest(?), asṛgram, welches im maṇḍala IX. ser beliebt erscheint; wir halten mit Grassmann, entgegen der sonst disem teile des Ṛgveda nicht ser günstigen meinung dafür, dasz es keineswegs zu den jungen partien desselben gehört. So ist die construction 4, 6. arir voceyuḥ kṛšṭayaḥ offenbar alt. Wir sprechen also im gegensatz zu einigen angaben der anukr. die abschnitte 2.—17. den Kâṇva's zu.

Mit sûkta 18. trit uns ein neuer von der anukr. hier nicht berücksichtigter dichter entgegen: Kakšîvân Âuçija. Wenn auch dise stücke nichts besonders altertümliches enthalten, so ist doch ihr charakter von dem der vorhergehnden sûkta ser verschieden, bisz sûkta 23. Dise weisen wir K. zu. Es ist hier nicht alles ursprünglich; bemerkenswert ist I. 23, 8. welche str. offenbar die viçve devâḥ preist, wärend sie hier missverständlich auf die Marut allein bezogen wird; wir halten sie daher für entlent ausz II. 41, (15.). So schön und so wertvoll vile von den sûkta's Kakšîvân's sind, so zeigt doch die gehäufte erwähnung von grosztaten, die, wie wir sehn werden, jede einem einzelnen volke angehörte, dasz sie in einer zeit gedichtet sind, wo das specifische interesse daran nicht mer existierte. Mit sûkta 24. stoszen wir auf eine grosze schwirigkeit. Von hier bisz 30. wird Çunaḥçepa als verfaszer genannt (Âjigarti), und ausz dem Âitareya brâhmaṇa ersehn wir, dasz dise ansicht ser alt ist. Dennoch wird es ausz dem inhalte eben wegen der bezugname auf Çunaḥçepa str. 12. 13. klar, dasz diser auch nicht verfaszer von sûkta 24. gewesen sein kann. Es ist 24, 1. 2. offenbar der anfang eines abschnittes, der sich in der tat auf Çunaḥçepa bezog, denselben sprechend einfürte, der aber verloren ist. Die zwei strophen wurden villeicht anläszlich der spätern erwähnung Çunaḥçepa's dem sûkta beigegeben, und können als ein beispiel einer textverwirrung gelten, die das hohe alter schriftlicher aufzeichnung des Veda bezeugt.

Denn anders dürfte dise verwirrung nicht erklärbar sein, da in dem gedächtnisse man sich gewis vor allem die anfänge der sûkta's eingeprägt hat. Bei einem geschribenen texte war disz leichter, um so leichter, als das vorgeschobene stück ja ganz offenbar der anfang eines sûkta war, und man lieber (wie disz überall geschieht, ehe die kritik auftrit) etwas hinzugenomen, als vorhandenes, blosz weil der zusammenhang unklar war, auszgeschieden haben wird.

Erst nachdem disz geschehen war, konnten die str. 3.—5., die wol ein selbständiges stück waren, ihre jetzige stelle im anschlusz an 1. 2. erhalten, mit denen sie in wirklichkeit nichts zu schaffen haben (auch Grassmann scheidet sie ausz, beläszt aber 1. 2., von denen er meint, sie hätten den echten anfang des sûkta verdrängt, was wol möglich).

Auffällig ist noch das vorkomen eines trišṭupsûkta vereinzelt unter gâyatrî's; es ist also wol möglich, dasz man ein ἀδέσποτον des zusammstimmenden inhaltes halber hersetzte, ihm nach der weise der anukr. auf gut glück einen namen gab, der im sûkta selber vorkam, und darüber den wirklichen verfaszer der folgenden stücke vergasz. Disz geschah leicht, weil sûkta 25. Varuṇa betrift, der ja eben in der geschichte Çunaḥçepa's eine hauptrolle spilt. Der abschnitt 24. ist zimlich altertümlich, was die sonst nicht unebene vermutung einer autorschaft Viçvâmitra's verbietet. Wir finden gṛbhîtaḥ 24, 13. dṛçeyam 'damit ich sähe' str. 2. (und 1.), sasṛjyât 'dasz ihn löste'. —

Erst sûkta 27, 10. bringt uns ein wort, das notwendig als eigenname aufgefaszt werden musz, Jarâbodha. Dasz es, wenn auch nicht in unserer anukr. so doch anderswo als eigenname bekannt war, bezeugt die nennung eines Jarâbodhîya sâmans. Er erscheint als sich selbst anredend (wie disz oft geschieht: ṛšir âtmânam prerayati). Da nun der von der anukr. aufgestellte ṛši auf keinen fall acceptiert werden kann, die stücke von 25. an eine hinlängliche gleichförmigkeit bekunden, so ist die vermutung, Jarâbodha sei der verfaszer von 25.—30. gewesen, zum mindesten annembar. Unter den hymnen der Vâiçvâmitra findet sich wol einer (eigentlich sind es zwei) an Mitra (ob wirklich den Viçvâmitras angehörig, ist etwas zweifelhaft), aber keiner an Varuṇa oder Mitra und Varuṇa.

Altertümlich ist 25, 4. venantâ na prayuchataḥ, (17. vocâvahâi?), 18. darçam 20. gmaḥ — 26, 2. divitmatâ vacaḥ, 6. tanâ — 27, 1. vandadhyâi als 1. imperat. 2. çavasâ = çavasâm.

Das sûkta 28. (vill. ursprünglich zwei allerdings dem inhalte nach verwandte stücke 1.—6. u. 7.—9.) ist an dise stelle wol nur durch 'goḥ' im letzten verse und gošu im folgenden sûkta gekomen. Beide haben auszerdem punarukti. Sûkta 29. ist ein schlafsegen. Von

beiden waren aber gewis schon bei ihrer einreihung in die sammlung die verfaszer vergeszen.

Das sûkta 30. hat sechs schluszstr., die offenbar abzutrennen sind, drei an die Açvinâ, drei an die Ušas. Die str. 16. erinnert in ihrem bau an die schluszstr. von 27. und wir möchten darum keine von beiden streichen; 1.—16. haben wol denselben verfaszer wie 25.—27. Wichtig sind I. 30. 9. gegen VIII. 58, 18. — 30, 17. gegen VIII. 22, 17. beides dem VIII. m. entlent, wo die stellen richtig und passend sind, denn I. 30, 9. hat man prayatim anu pûrvâm, wovon der gen. pratnasyâukasaḥ abhängt, übersehen.

Dasz der verfaszer von 31.(—35.) ein Âṅgirasa war, ist wol nur ein schlusz, den die anukr. ausz den worten der ersten zeile (und str. 2, 17.) gezogen hat, den wir also auch unabhängig davon ziehen könnten, sobald wir die raison dafür wüszten; allein ausz einer untersuchung über das vorkomen des wortes erhellt in der tat, dasz es nicht überall überhaupt und nicht in gleichem sinne gebraucht, ja dasz es von einigen familien gar nicht, von andern wenigstens nicht als bezeichnung Agnis verwandt wurde. So werden die Aṅgiras nur VIII. 14, 8. als priester Indra's erwähnt, I. 45, 3. wo Aṅgiras mit Priyamedha Atri etc. vorkömt, ist offenbar spät. Sonst findet man in dem so umfangreichen material von Kânavasûkta's keine erwähnung eines Aṅgirâḥ oder von Aṅgirasaḥ, was besonders deutlich im VIII. maṇḍala hervortrit, wo jede erwähnung eines Aṅgiraḥ zugleich beweist, dasz wir es mit keinem Kâṅvahymnus zu tun haben (auch das sâma wird von den Kâṇva's den Pajra zugewiesen VIII. 4, 17. 6, 47., und wo die anukr. disem umstande streng rechnung trägt. Nun ist damit freilich nicht entfernt bewiesen, dasz 31.—35. einen Âṅgirasa oder gar Hiraṇyastûpa zum verfaszer haben (X. 149, 5. citiert Arcat Hâiraṇyastûpa).

Der halbvers 34, 10. ist jedenfalls nicht original, sondern wenn entlenung stattfand, IV. 45, 3. entlent; auch der gebrauch einiger auszdrücke, z. b. çarîram, läszt auf kein ser hohes alter schlieszen; so ist auch 34. offenbar nicht ser alt. Doch besitzen die sûkta 31. 32. 33. einen nicht geringen poetischen wert.

Ausz str. 11. (sûkta 31.) geht eine freundliche beziehung zu den Nahuša hervor, die gleichfalls an die Kâṇva als besitzer zu denken verbietet.

Mit sûkta 36. beginnen wider Kâṇvasûkta und zwar ein Agnisûktam voran; genannt werden Kaṇva Medhyâtithi Vṛšan Upastuta: I. 36, 8. 39, 7. 45, 5. Kaṇvasya sûnavaḥ, 37, 1. Kaṇva Kaṇvâḥ 49, 4. 46, 9. 14, 5. 44, 8. 47, 2. 4. 10. 37, 14. 48, 4. Praskaṇva 44, 6. 45, 3; Priyamedhâḥ 45, 4. Es ist die rede vom Turvaça Yadu (Ugradeva

Navavâstva Bṛhadratha Turvîti sieh hier weiter unten), deren rückker ausz dem kriege offenbar erfleht wird.

In 36. stimmt die erste zeile von str. 7. mit der ersten von VIII. 58, 17. überein; auch hier hat es den anschein, dasz dem letztern der vorzug der originalität zukomt.

§ 18.

Die Kâṇvasûkta des achten maṇḍala.

Am besten werden wir gleich hier die Kaṇvaabschnitte des VIII. maṇḍala behandeln. Man könnte fragen, ob denn die Kâṇva des ersten mit denen des VIII. IX. X. m. identisch seien. Dise frage wird wol beantwortet werden durch den umstand, dasz auch die zu den Kâṇva's gehörigen Medhyâtithi Priyamedha Upastuta widerkeren, und durch ihre constante verbindung mit den fünfvölkern. Schwerer wird es einen grund zu finden für die zersplitterung des hymnenmaterials. Es scheint dasz es zur zeit der sammlung des Ṛgveda zwei zweige der Kâṇva's gab, deren sûktamaterial nicht zu gleicher zeit gesammelt wurde.

Die sûkta von 1.—22. gehören den Kâṇva's; 12, 2. komt Daçagva der Âṅgirasa vor, aber nicht als solcher bezeichnet (X. 62, 6. als Aṅgirastama), 14, 8. die Aṅgiras als priester Indra's. Es kann kaum entgehn, dasz 12. 13. im stile merklich von den vorauszgehnden stücken sich unterscheiden, von 14. läszt sich disz weniger sagen. Dagegen dürfte str. 8. eingeschoben sein, wegen der gewonten verbindung, in der die tötung Vala's mit den Aṅgiras steht; es schlösze sich auch (man vergleiche die übergänge im vorauszgehnden von einer strophe zur andern) beszer an: vi antarikšam atiran made somasya rocanâ | indro yad abhinad valam | indreṇa rocanâ divo dṛḍhâni dṛnhitâni ca | sthirâṇi na parâṇude. Verdächtig ist auch 13. die erwähnung Namuci's. Sûkta VIII. 13. hat mit I. 142, 1. die worte 'tantum tanušva pûrvyam' gemein, allein disz ist nicht mer als eine stehnde formel, braucht also von keiner seite entlent zu sein. Auch VIII. 12, 22. und III. 37, 5. und VIII. 5, 6. III. 62, 16. sind unbedeutende coincidenzen.

Wir finden Medhyâtithi 1, 30. 2, 40. 33, 4. Praskaṇva 3, 9. Vatsa 6, 1. 8, 7. 8. 11. 15. 19. 9, 16. 15. 11, 7. Vimada Vatsa 9, 15. Priyamedhâḥ 2, 37. 3, 16. 4, 20. 6, 45. 8, 18. 32, 30. 58, 18. 76, 3.(?) — [Vyaçva (9, 10.) 23, 16. 23. 24, 22. 28. 29. 26, 9.] — Sobhari 5, 26. 19, 2. 32. 20, 8. 19. 22, 2. 15. 92, 14. — Kaṇva VIII. 34, 1. 2, 22. 16. 38. 3, 16. 32, 1. 8, 3. 6, 3. 8. 21. 31. 34. 43. 4, 23. 5, 4. 7, 32. 33, 3. 9, 14. 1018, 5. Kaṇvasya putra 8, 4. 8. 34, 1. 4. Kâṅva 1, 8. 2, 40. 4, 20. 7, 19. 9, 3. 9. 10, 2.

Mit 23.(—26.) haben wir wol keine merkliche veränderung des stiles zu verzeichnen (die vier stücke werden durch das rätselhafte varo Sušâmṇe zusammengehalten), auch gehört der dichter dem Sindhugebiete an (25, 14.), aber genannt wird Viçvamanâḥ. Diser ist offenbar sohn des Vyaçva (Viyaçva daher Vâiyyaçva), von dem die familie mit der im Veda (wiewol vereinzelt auch später noch) herschenden freiheit Vaiyyaçva's oder Vyaçva's (Açvya?) heiszen. Er stand im dienste Sušâmans. VIII. 23, 16. kann Ukšaṇyu Vyaçva wol auch ṛšiname sein. So wird auch wol sûkta 27. den Vyaçva's gehören, und VIII. 46. wird Vaça Açvya wol auch zu diser familie zu zälen sein, da Açvya wol eine nebenform etwa für Vyaçvya sein dürfte. Villeicht standen sie zu den Kâṇva's in einem ähnlichen engen verhältnisse wie die Priyamedhâḥ Upastutâḥ Vâršṭihavyâḥ etc. Auch die Sobhari werden nicht direct mit den Kaṇva's, wol aber mit den Upastutâḥ zusammengenannt in den sûkta 19. 20. 22. 92. und sûkta 21. wird einem Sobhari Kâṇva zugeschriben. Es nennt einen könig Citra an der Sarasvatî, der als einzig warer könig dort villeicht weniger wegen seiner wirklichen macht als vilmer wegen seiner freigebigkeit gepriesen wird. Der name des von ihm beherschten volkes felt leider. Sûkta 19, 32. 36. wird Indra als der könig des Trasadasyu (der eben keinen andern über sich erkennt), und Trasadasyu als freigebig gepriesen; es wird noch ein nachfolger Trasadasyu's Tṛkši erwähnt 22, 7. und zwar, dasz die Açvinâ ihm zur erlangung von groszer herrschaft ihre hilfe leihen. Ebendort wird Krivi (der Pañcâla-könig?) genannt als von ihnen begünstigt (in gleicher weise 20, 24.). Es scheint hier schon in älterer zeit ein abschnitt zu ende gewesen zu sein, denn die folgenden drei stücke passen im stile in ihrem charakter nicht zum vorhergehnden und nicht zum folgenden. Auszerdem haben wir 29, 10. eine deutliche bezeichnung der Aṅgiras, die in keinem nachweisbar den Kâṇva's gehörigen stücke sich finden. Man hat offenbar hier die drei stücke, für deren provenienz man keine anhaltspunkte hat, ganz fabulosen dichtern zugeschriben, und wir ersehen nur so vil, dasz dieselben weder zu dem vorhergehnden noch zum folgenden gehören, und dasz den anordnern disz wolbekannt war.

Von 32. ab haben wir die auctorschaft der Kâṇva gut beglaubigt, 33, 4. Medhyâtithi, und disz musz auch für 31. gelten, welches die anukr. mit den vorhergehnden zusammenfaszt. Die abschnitte 35. bis 38. (Çyâvâçva Âtreya) kümmern uns hier nicht, und können uns zunächst nur als beispil dienen (keineswegs das einzige), dasz das familienprincip durchausz nicht mit unbedingter strenge als maszgebend für die zusammenstellung der sûkta befolgt wurde. S. 35, 14. haben wir gleich 'Açvinâ aṅgirasvantâ'.

Von 39. — 42. werden die sûkta durch eine eigene punarukti gekennzeichnet, die als zeugnis ihrer provenienz von einem verfaszer gelten musz. Er wird Nâbhâka gekannt (nur patronymicum), und musz nachkome eines Nabhâka gewesen sein; unzweifelhaft soll das verbum in der punarukti 'nabhantâm' auf den namen des verfaszers hinweisen. Aber ein Kâṇva war er gewis nicht, wie die anukr. will. Er ist offenbar nach der evidenten stelle VIII. 40, 12. (welches sûkta auf ihn als den vater oder vorfaren des eigenen dichters hinweist) als Âṅgirasa zu betrachten, der eigene name des dichters war Mandhâtar (VIII, 39, 8.). Der von ihm in seiner eigenen weise vererte Agni ist besonders wirksam zur bekämpfung der Dasyu. Sûkta I. 112, 13. ligt schon die spätere sage von einem weltherscher Mândhâtar vor.

Sûkta 43. 44. können nicht den Kâṇva's angehören, da sich darin Agni widerholt aṅgiraḥ aṅgirastama genannt vorfindet, die anukr. weist sie dem Virûpa Âṅgirasa zu, was wol richtig ist; genannt ist Virûpa 64, 6. Sûkta 45. wird einem Triçoka Kâṇva zugeschriben, Triçoka wegen strophe 30, Kâṇva wol weil Turvaça Yadu erwähnt ist str. 27, allein letzteres moment ist doch kein absolut zwingendes; die erstere angabe ist aber absolut falsch. Der dichter scheint sich in der letzten strophe zu nennen, Viçvamânuša villeicht dem weitverzweigten Kâṇvageschlechte angehörig. Sûkta 46. gehört Vaça Açvya 21. 33. (auszerdem VIII. 24, 14. I. 112, 10. 116, 21.). Ob sûkta 47. demselben verfaszer zuzuweisen, erscheint uns zweifelhaft.

Sûkta 48. kann mit rücksicht auf den schluszvers aber auch auf den stil den Gṛtsamada's beigelegt werden. Dasz ein einziger hymnus derselben hieher versprengt erscheint, ist nicht verwunderlicher als es bei Çyâvâçva's vieren ist.

Von 49. ab finden wir dichter der fünfvölker: 50, 6. 53, 10. finden wir die Pûru's, 52, 7. die fünfvölker, 54, 12. die Dâurgahâḥ, 57. die königliche familie der Ânava. Man kann all disz beseitigen als unecht, sobald man sich um die kriterien nicht kümmert, und gewis ist, dasz man nicht darum interpellirt wird. Ob die verfaszer Kâṇva's waren, erhellt freilich nicht; ihr bevorzugtes metrum prâgâtham bârhatam finden wir 49. 50. 55. 59. 60. Genannt erscheinen erst 58, 8. die Priyamedhâḥ. Im 59. sûkta nennt sich Puruhanman, den die anukr. nicht mit sonderlicher bestimmtheit für einen Âṅgirasa auszgibt, was schwerlich richtig, ebenso Purumîḷha, der sich sûkta 60. nennt; 61. ist zweifelhaft und gehört villeicht den folgenden an. Für 62. 63. wird Gopavana Âtreya genannt (anuvṛtteḥ in 63. wo er sich selbst nennt); da Gop. ein Âtreya, so finden wir str. 11. Agni Aṅgiraḥ genannt.

Sûkta 64, 6. nennt Virûpa sich als dichter, nach der anukr. ein

Âṅgirasa, wie auch der Ṛgveda selber die Virûpa Âṅgirasa nennt. Gleich finden wir wider Agni Aṅgiraḥ (str. 5.) genannt. Für 65.—68., die einen zimlich einheitlichen charakter haben und eine beziehung auf Vaça Açvya, wird Kurusuti Kâṇva genannt, was erstern namen betrift, eine völlig wertlose angabe; doch ist die autorschaft eines Kâṇva warscheinlich. Ueber 69. und 77.—79. sieh bei den Gotamâḥ.

In 70. widerholt sich ein versteil ausz 24, 19. Viçvamanâḥ, 71. 72. 73. dürften wol mit 70. dem 74. genannten Kṛšṇa Âṅgirasa gehören (73, 4. Agni Aṅgiraḥ genannt); 75. nennt sich Viçvaka.

Mit dem veränderten metrum trefen wir wider auf die Priyamedha, die freilich nur in einem auch 8, 18. vorkomenden verse erwähnt werden. Sûkta 80. ist ein zauberspruch, dessen dichter wol längst unbekannt war, str. 2. hat gemeinsames mit III. 52, 1. an letzterer passen die betreffenden worte allein in den znsammenhang. 81. 82. 83. dürften wol alle dem Çrutakakša (Sukakša ist damit identisch oder irrtümlich ausz sudakša entnomen) zu geben sein; Tiraçcîḥ 84. ist in aller warscheinlichkeit name des dichters, wiewol disz nicht so ganz absolut sicher ist (versteil widerholt ausz 24, 19. wie bei 70.), für 85. kann seine autorschaft nicht zugegeben werden. Ebensowenig läszt sich der verfaszer für 86. 87. 88. bestimmen. Villeicht ist alles mit 89. dem 90, 8. genannten Jamadagni zuzuweisen. (VIII. 87, 3. a. ist beszer an seinem platze als X. 170, 4. Sûkta 91. 92. gehören den Upastuta Sobhari genant 92.

Von allen Kaṇvahymnen finden wir nur in I. 45, 3. VIII. 5, 25. Atri genannt, keine von disen stellen kann alt sein. Von Daçagva und Navagva wird ersterer nur VIII. 12, 2. erwähnt.

Die ähnlichkeit VIII. 91, 12. und IV. 15, 6. ist unbedeutend, die warscheinlichkeit höheres alters ist für die letztere — VIII. 89, 12. und IV. 18, 11. auch hier hat das vierte m. offenbar das ursprüngliche, im gegenteile scheint die str. 7. in VIII. 54. beszer dem zusammenhange zu entsprechen als in IV. 32, 13. allein es ist ser wol möglich, dasz wir eine gang und gäbe floskel vor uns haben, die an keiner von beiden stellen das erste mal angewandt ist. Der gedanke ist an und für sich ser natürlich. Aelter aber ist VIII. 54. ganz gewis.

Im m. IX. nennt sich sûkta 43. ein Medhyâtithi; X. 31. wird ein Kaṇva Nṛšad's sohn genannt, zweifelhaft ob der dichter (anukr. Kavaša). Dem Gâurivîti werden offenbar wegen çacîvaḥ (was sich gar nicht als patronymicum auszlegen läszt; Gâurivîti heiszt anukr. Çâktya) 74. und 73. zugesprochen. Allein 73, 11. werden die Priyamedha genannt und 74, 5. ist Çacîvân offenbar name des dichters selber (âtmânam prerayati); X. 115. haben wir noch einen vollständig begaubigten

Kâṇvahymnus: Kaṇvâḥ Upastuta; Supitrya Vṛšṭihavya und dessen söhne.

In den Vâlakhilya finden wir 1. Kaṇvâḥ. — 3. Praskaṇva. — 6. ebenfalls. — 7. Kâṇvâyanâḥ. Kâṇvahymnen finden sich also im I. VIII. IX. X. maṇḍala. Unter allen Kâṇvahymnen kommt Atri nur VIII. 5, 25. vor. I. m. 45, 3. spät.

§. 19.

Wir keren zu den sûkta's des ersten maṇḍala zurück.

I. 51.—57. werden von der anukr. einem Savya Âṅgirasa (offenbar wegen 51, 3.) gegeben. Den Kaṇva's kann man die stücke allerdings nicht zuweisen, und ebensowenig den Gotama's, deren lieder bestimmt gekennzeichnet sind; sie sind durchausz vortreflich, 55. und 56. auszgezeichnet, und stehn hoch über allem, was die Kâṇva's hervorgebracht haben. Allein wärend wir in einer groszen zal von liedern parteiname für eine bestimmte sache, oder doch auszschlüszliche bezugname auf einen völkercomplex oder ein volk finden, wird hier (z. b. 54.) die bezwingung Çambara's durch Divodâsa, vater des Sudâs, der kampf des Tûrvayâṇa (53.), der des Turvaça Yadu, des Turvîti Vayya, Namî's, Atithigvas kriegsfart, Ṛjiçvans festungskrieg mit Vaṅgṛda (53.) fast in einem atem erwähnt. Der dichter war nicht nur kein parteigänger, sondern er lebte wol schon zu einer zeit, wo alle dise kämpfe das parteigefül nicht mer aufregten und schon halb oder ganz zur sage geworden waren, wo man eräugnisse, die in der zeit weit auszeinander ligen mochten, gleichmäszig durch das dunkel einer langen vergangenheit hindurch erblickte. Der einzige name, der auf gleichzeitigkeit anspruch erheben kann, ist der der Pajrâḥ 51, 14. Ausz diser stelle musz man die urheberschaft diser berühmten familie erschlieszen. Als priester sind sie zu erkennen I. 117, 10. 120, 5. 126, 4. 5. wo sie Kakšîvantaḥ heiszen. Scharf getadelt werden sie I. 190, 5. die dich, o gott, für ein elendes (mageres) rind halten die schlechten (pâpâḥ!) Pajra und von dem Guten leben, | nicht dem boshaften (d. i. nicht disen boshaften) gibst du schönes, Bṛhaspati, züchtigst vilmer den schmäher. Und villeicht hat auch VI. 59, 4. eine ähnliche bedeutung: ihr, die auch die Pajra rufen. Aehnlich protestiert auch VIII. 4, 17. der dichter dagegen, dasz das Sâman von den Pajra gesungen werde 'das gefällt mir nicht (zuwider ist es mir), dasz Pajra das sâman singe'. Aber derselbe hat es doch gesungen, wie ausz 6, 47. hervorgeht, wo der dichter sagt dreihundert rosse, zehntausend rinder haben sie für das sâman den Pajra's gegeben. Vergl. das günstige urteil über die Bhṛgu VIII.

3, 16. Vgl. I. 122, 7. 8. 116, 7. Pajriya 117, 6. IX. 82, 4. heiszt der soma kind der Pajrâfrau, wol insofern er von Pajra, die ja kinder der Pajrafrauen selber waren, bereitet wurde. Kakšîvân selber scheint IX. 74. anzugehören, welches sûkta sich von dem durchschnittscharakter des maṇḍala bedeutend entfernt und an I. 125. und 126. erinnert. Es ist ein zeugnis, dasz K. über hundert jare alt wurde. Kakšîvan gehört den Nahuša's an (I. 18. Âuçija vgl. I. 119, 9.) Villeicht ist auch VIII. 52, 12. zu übersetzen 'für uns ist der für den sprechenden den preisenden geschaffen (bestimmt) ward der Pajra'. Auch I. 167, 6. yuvatiḥ pajrâ.

Sie zälten sich zu den Âṅgirasa I. 121, 1. 3. 120, 5. bhṛgavâṇe und dann pajriya, villeicht ersteres vergleichsweise angefürt (51, 3. Aṅgirasaḥ mit Indra).

Die abschnitte der Gâutama (Gotamâḥ, Nodhâḥ, Gotamâḥ Râhûgaṇâḥ, Ekadyû Nâudhasa) sind teils durch auszdrückliche nennung des namens, teils durch die schluszworte im ganzen auszreichend gekennzeichnet. Sie zeigen sich als Âṅgirasa 62, 1. 71, 2. auch heiszt Agni bei ihnen Aṅgiraḥ 74, 5. 75, 2. 78, 3. doch sind sie den Bhṛgu nicht feind wie die Atri; disz geht hervor ausz 58, 6. 60, 1. 71, 4. Auszzuscheiden ist zunächst 59. welches den Bharadvâja's gehört, daher die erwähnung Çambara's. Die freundliche oder wenigstens günstige erwähnung der Pûru deutet an, dasz das lied in einer zeit entstand, wo dieselben bereits das übergewicht hatten; sûkta 63. enthält den sig Purukutsa's über Sudâs, was für die chronologische stellung desselben und mittelbar auch der andern stücke entscheidend ist. Die Bharadvâja's standen in früherer zeit dem Divodâsa, dem groszvater des Sudâs zur seite, vgl. I. 116, 18. Pañcav. Br. 15, 3. 7.

Gotama wird genannt 62, 13. (85, 11.) Gotamâḥ 60, 5. 61, 16. 63, 9. 77, 5. 92, 7. 78, 1. 2. Gotama und Gotamâḥ ebenso 88, 4. 5. Nodhâḥ 61, 14. 62, 13. 64, 1. (124, 4.). Rahûgaṇâḥ 78, 5. Der schluszhalbvers des Nodhâḥ findet sich 58, 60, 61, 62, 63, 64.

Mit 65. beginnt eine reihe von liedern auszschlüszlich an Agni bisz 73. Die sûkta 65.—70. (je fünf strophen) haben eine ser auszgeprägte charakteristische form (nach der griechischen metrik würde man sagen, sie seien zusammengesetzt ausz hyperkatalektischen iambischen dipodien), und die folgenden 71. 72. 73. je zehn strophen werden einem und demselben dichter Parâçara Çâktya zugeschriben. Als priesterlicher weiser wird diser VII. 18, 21. genannt, so dasz über seine geschichtlichkeit kein zweifel walten kann. In den vorligenden sûkta's dagegen findet sich sein name nicht, und ebensowenig ein anderes äuszerliches kriterion zur entscheidung der frage. Zunächst nämlich

fült man sich gedrungen zu fragen, ob wol 71.—73. von demselben verfaszer wie 65.—70. herrüren; die eigentümliche form der letztern erschwert das urteil. Allein sûkta 71 zeigt unstreitig eine gewisse ähnlichkeit wenigstens in der ersten strophe mit den sûkta 65.—70, ebenso klingt 73. an im anfang, 72. mit str. 10. an str. 5. von 66. an. Auszerdem finden wir etwas ähnliches 79, 1. und X. 46. VII. 34. 56. u. a. zeigen, dasz dieselbe form bei verschiedenen dichtern neben andern vorkomen konnte. Wir halten also an der ansicht von der zusammengehörigkeit der beiden gruppen fest; für letztere nun steht der anname einer autorschaft der Gotama nichts im wege. Es ist nun möglich, dasz den verfaszern der anukr. gerade die besondere form von sûkta 65.—70. der grund war, sie den Gotama's zu entziehen, denn die metrische gleichförmigkeit ist merfach für dieselben ein kriterion gewesen. Dann war es aber eine inconsequenz auch 71.—72. dem Parâçara zuzuweisen. Diser ist ausz dem geschlechte der Vasišṭha, wärend 71. offenbar von einem Âṅgirasa herrürt; die Gotama gehören aber zu den Âṅgirasa's. Folglich können wir hier mit gutem gewiszen der anukr. widersprechen und alles in ununterbrochener reihenfolge den Gotama's zuweisen.

Weiterhin finden wir die Gotama erst 77. genannt. Allein 74. 75. heiszt Agni Aṅgiraḥ Aṅgirastama, wir haben wenigstens die gewär, dasz beide Âṅgirasa's zu verfaszern haben. Sûkta 76. ist in der form mit 77. verwandt, so ist es wol unbedenklich alles von 74. an den Gotama's zu geben, da sie 77. 78. 79. durch nennung ihres namens beglaubigt sind. Allerdings besteht 79. ausz drei teilen; da jedoch gerade der letzte von den Gotama's herrürt, so kann disz für die vorauszgehnden fragmente wol mit sicherheit angenomen werden. Die drei teile sind 1.—3. trišṭup, 4.—6. ušṇik, 7.—12. gâyatrî.

Auch 80. 81. 82. werden den Gotama's zugeschriben; wir haben keine bestätigung dafür und nur die stellung bestimmt uns beizupflichten; dann hätte man zwei sammlungen in der ordnung Agni Indra Marutaḥ 58.—64. 65.—88. wozu in letzterer Viçve Devâḥ Soma und Ušas komen — 92, denn 92, 7. werden die Gotama genannt. Es darf nicht verschwigen werden, dasz dabei grosze stildifferenzen unterlaufen.

Sûkta 83. rührt von einem Âṅgirasa (str. 4.) her, disz spricht für die angabe der anukramanî. Sûkta 84. ist schwirig; es besteht ausz anušṭup 1.—6., dann folgen drei ušṇik, drei paṅkti, beide mit punarukti; dann drei gâyatrî's die den mythus von Dadhyaṅk behandeln, dann drei trišṭup in form von fragen, deren beantwortung selbstverständlich ist. Sie sind religiös-moralischen inhalts. Den schlusz bildet ein prâgâtham bârhatam. Die absichtlichkeit der zusammenstellung erhellt ausz dem zalenverhältnisse. Der stil stimmt allerdings zu 80. 82. und

die punarukti 10.—12. ist dieselbe wie in 80. Disz ist alles, was sich sagen läszt.

Von 85. bisz 89. ist die autorschaft geschützt durch namensnennung in 85, 11. (?) und 88, 4. auch bietet der stil nichts bedenkliches. Für 88. scheint sich ausz 4. auch noch der eigene name des dichters Vṛkâri zu ergeben, da eine trennung von vârkârya in vâḥ + kârya 'waszerschaffend' unmöglich ist. Zu 85, 11. gehört 116, 9. jenes von den Marut, dieses von den Açvinâ erzält. Sûkta 90. musz im anschlusz an die vorauszgehnden genomen werden. Sûkta 91. besteht ausz zwei stücken. Man kann von str. 4. auf str. 18. übergehn, wiewol 4. auch schluszstrophe sein könnte, wo dann freilich das stück 18.—27. des anfangs entberen würde. Die gâyatrî's 5.—27. bilden einen selbstständigen abschnitt, was besonders durch die den metrischen abschlusz bildende ušṇik-str. 17. klar wird. Kennzeichen des verfaszers, die disen zwei stücken eigen wären, können wir nicht anfüren. Die str. 26. ist widerholt IX. 31, 4. die auctorität aber, auf die hin dises sûkta einem Gotama Râhûgaṇa zugeschriben wird, entzieht sich unserer kenntnis; str. 91, 3. findet sich als schlusz von IX. 88, 8. (Uçanaḥ Kâvya), welches den Nahuša angehört, ein umstand der die auctorschaft der Gotama ser fraglich macht, doch passt die str. I. 91. beszer als IX. 88. Auch IX. 91. gehört den Nahuša an, 90. den Vasišṭha (vgl. VIII. 8, 3. die Açvinâ sollen von den Nahuša herkomen). Hier ist also im m. IX. ein zusammenhang, es stehn stücke von ähnlicher provenienz beisammen.

Sûkta 92. besteht ausz zwei teilen, 4 jagatî 8 trišṭup einer- und sechs ušṇik andererseits; für den ersten teil steht die autorschaft eines Gotama fest, für den zweiten kann sie nur vermutet werden. Sûkta 93. gleichfalls den Gotama's zugeschriben, besteht vielleicht auch ausz drei teilen, wenigstens zerfällt es metrisch in drei einleitende anušṭup; hierauf folgen fünf trišṭup, die wol für einen eigenen abschnitt gelten können, dazu ist aber noch die tṛišupjagatî 12 zu nemen, die man offenbar absichtlich, um dem ganzen einen metrischen abschlusz zu geben, an das ende gesetzt hat, str. 9. 10. 11. sind gâyatrî's, deren inhalt von dem der str. 1.—3. wol nicht sonderlich verschieden ist (çṛṇutam havam pratisûktâni haryatam — vanatam giraḥ, vacaḥ saparyati-ghṛtena dâçat, ya âhutim dâçat-havyâ jujosatam datta suvîryam— tasmâi dîdayatam bṛhat), aber merklich variiert, gehören wol nicht zu 1.—3. Etwas bestimmtes über den verfaszer läszt sich nicht sagen.

Ein Gotama- (Nâudhasa) sûkta, dem Ekadyûḥ zugeschriben, weist das maṇḍala VIII. auf 69. mit nennung des dichters und schluszvers des Nodhâḥ, einen Gotamaabschnitt 77. mit nennung der Gotama, end-

lich das IX. m. 93. mit dem schluszhalbvers des Nodhâḥ auf, dessen stil jedoch sich von dem des IX. maṇḍala im zweiten teile desselben nicht unterscheidet, sonst wird noch 67. 7.—9. dem Gotama, 37. 38. den Rahûgaṇa unerweislich zugeschriben, ebenso str. 3. im sûkta 137. des m. X.

Von 94. an bisz 115. wird als verfaszer Kutsa genannt, in folge eines groben irrtums; verfaszer und überlieferer sind vilmer die Vâršâgirâḥ 100, 17. genannt. Von 102. ist der verfaszer Upamanyu. Auszgenomen werden müszen das an sich unbedeutende fragment 99. und villeicht 104, wo der sonst überall vorfindliche schluszvers der Vâršâgirâḥ felt, und 105. Indes könnte das lied an und für sich doch ihnen angehören, und das felen ein zufall sein, wie es in der tat kaum anders möglich. In disem sûkta wird um schutz gegen die feinde gebeten, Es war also wol vor dem sige über die Çimyu verfaszt, der sûkta 100. berichtet wird. Weit bedenklicher steht die sache mit sûkta 105. Hier findet sich der schluszvers, aber weicht im metrum von dem reste des sûkta (paṅkti) ganz ab. Indes finden sich 7. 8. groszenteils wider in X. 33, 2. 3. wo sie unzweifelhaft an richtiger stelle sind. Disz zwingt uns aber 105. ser spät anzusetzen, wenigstens vier generationen nach 100. wie wir später sehn werden. Der schluszvers setzt uns noch mer in verwunderung; es ist, wenn wir das wort indravantaḥ berücksichtigen, kein zweifel möglich, dasz der schluszvers zu 104. gehört, das mit recht âṅgûša genannt werden kann, eine bezeichnung, die dagegen auf 105. gar nicht passt. Wie passt indravantaḥ hieher, da im ganzen abschnitte Indra gar nicht vorkommt! wärend 104. allerdings an Indra gerichtet ist. Wir werden also 104. den Vâršâgirâḥ zusprechen, 105. dagegen als von einem unbekannten herrürend bezeichnen.

Auch 112 ist zum mindesten stark interpoliert; nur 1.—3. 24. 25. dürften echt sein. Den Vâršâgirâḥ gehört noch IX. 97, 45.—58. wo der stil der des maṇḍala überhaupt; sie wünschen einen ṛši wie Jamadagni. Die Vâršâgirâḥ gehören den Nahuša an 100, 16. 17. 18. Kutsa werden wol VII. 25, 5. als priester genannt, hier ist ihnen jedoch die autorschaft ausz missverständnis der stelle 106, 6. zugeschriben worden. Die Vâršâgirâḥ erwähnen das sâman der Aṅgiras 107, 2. Aber ihr andenken hat sich völlig verloren; es ist disz ein bedeutsames beispil dafür, wie früh sich missverständnisse in die beurteilung diser momente eingeschlichen haben und wie unangefochten dieselben gebliben sind.

Wir haben gesehn, welches gewicht die anukr. auf den individuellen charakter der hymnen legt, und dasz sie mit berücksichtigung desselben

einen complex homogener schöpfungen einem dichter beilegt, auch wo sie wol keinen äuszerlichen anhaltspunkt dafür hatte. So verfärt sie denn auch mit sûkta 127.—139. die sie einem Paruchepa Dâivodâsi zuschreibt. Es erregt für die verläszlichkeit der angabe kein günstiges vorurteil, dasz das patronymicum Dâivodâsi unzweifelhaft fälschlich ausz 130, 7. 10. erschloszen ist. Der eigenname kann dort weder den dichter noch des dichters vater bezeichnen. So vil wird man aber der anukr. zugeben müszen, dasz die sûkta alle von einem und demselben dichter herrüren, wie sie denn in der gewönlichen weise der meisten sûkta-sammlungen mit Agni beginnen, worauf Indra, Vâyu, Mitra Varuṇa, Viçve Devâḥ folgen. Sûkta 140. ist wider ein Agnihymnus.

Die lieder sind wie es scheint gleichzeitig den liedern der Bharadvâja; der sänger ist im dienste Divodâsa's, der mit den Pûrus im kriege war 130, 7. und zwar glücklich, wie auszer diser stelle noch ausz I. 131, 5. hervorgeht, wo Divodâsa allerdings nicht genannt ist, aber wol gemeint sein musz: 'einen strom nach dem andern gewannen sie', worte die für die richtung des kampfes und den gegenstand desselben bezeichnend genug sind. Mit dem, was 131, 4. gesagt ist, ist offenbar auf 130, 7. bezug genomen. Gehören sie den Bharadvâja's auch nicht wirklich an (in beiden sammlungen heiszt Agni Aṅgiras), so stammen sie doch ausz den zeiten vor Sudâs Purukutsa, Trasadasyu.

Von 140. an wird Dîrghatamâḥ Mâmateya Âucathya, der vermeintliche vater Kakšîvâns, genannt als dichter. Genannt wird er 152. (Mâmateya) 158. Âucathya, und Dîrgh. nur in der letzten strophe, die ein abweichendes metrum hat und möglicherweise ein zusatz ist. An ersterer stelle jedoch und 147, 3. ist (vgl. IV. 4, 13. wo die strophe eingeschoben ist) mer als zweifelhaft, dasz damit der dichter zugleich gemeint sei. Sein verhältnis zu Kakšîvân wird nicht aufgeklärt und das citat VIII. 9, 10. spricht nicht für seine vaterschaft (Kakšîvân Vyaçva Dîrghatamâḥ). Sûkta I. 112, 11. wird ein Dîrghaçravâḥ Âuçija als kaufmann erwähnt in verbindung mit Kakšîvân, und disz ist villeicht die quelle für jene behauptung. Allein Dîrghaçravâḥ müszte bruder Kakšîvân's gewesen sein. Der stammbaum wäre dann etwa:

Ucathya Mamatâ

Dîrghatamâḥ (-Uçik) Âucathya Mâmateya

Kakšîvân (-Vṛcayâ) Âuçija Dîrghaçravâḥ Âuçija Ṛjiçvan Âuçija?

Ghoša Kâkšîvatî (-Arjuna).

Sicher steht also von allen namen nur Âucathya I. 158, wärend wider was dort erzält wird, nicht stimmt zu dem, was an andern stellen von Mâmateya's blindheit erzält wird. Und nun komt die hauptsache: Dîrghatamâḥ hätte den Âṅgirasa angehört wie wir oben bei Kakšîvân

gefunden haben, von 140. ab (inclus.) findet sich aber im ganzen I. m bisz zu ende Añgiras (und die verwandten wörter und Daçagva Navag nicht mer vor. Dagegen 143, 4. die Bhṛgu. War also Dîrghatamâḥ Âñgirasa, so können die lieder 140. u. s. w. nicht von ihm herrüren, denn es wäre unerhört, dasz ein Âñgirasa sich nicht in der weise zu erkennen geben würde, auf die wir oben widerholt hingewiesen. Die autorschaft Kakšîvâns ist aber zu gut bezeugt, seine persönlichkeit steht durch seine stammesangehörigkeit zu fest, als dasz wir ihn bezweifeln könnten oder dürften. Es ist übrigens bemerkenswert, dasz Ath. V. IV. 29. und XVIII. 3, 15. 16. wo so zimlich alle bedeutenden ṛši's aufgezält werden, zwar Kakšîvân nicht aber Dîrghatamâḥ erwähnt wird, wärend Kutsa, wie es scheint, bereits die Vâršâgirâḥ verdrängt hat. Wir müszen uns also in die traurige tatsache fügen, dasz wir von 140. bisz 164. die oder den verfaszer nicht kennen, und können wenig mer vor der hand tun, als untersuchen, inwieweit die zusammenfaszung diser mer als 250 strophen zälenden sûkta unter einem namen sich rechtfertigen läszt. Wir könnten zunächst auf 158, 4. gestützt einen dichter Âucathya zugeben, seine verbindung mit Kakšîvân, seinen namen Dîrghatamâḥ müszten wir verwerfen; sein metronymicum wollen wir weiter erwägen. Sicher ist, dasz derjenige, welcher 158, 6. hinzudichtete, an der identität des Âucathya mit Dîrghatamâḥ Mâmateya nicht zweifelte. Für den zusammenhang der stücke 140.—150. und der spätern ist entscheidend, dasz Mâmateya allein im ganzen Ṛgvda 147. und 152. (abgesehn von 158.) vorkomt. Beide Âucathya und Mâmateya füren uns die sûkta als in bedrängter lage befindlich oder gewesen vor, die identität beider ist also nur warscheinlich zu machen, wenn sich warscheinlich machen läszt, dasz die darstellungen und andeutungen auf ein und dasselbe gehn. Nun könnte man allerdings in den dhenavaḥ 152, 6. die nadyàḥ mâtṛtamâḥ von 158, 5. wider erkennen; wenn es 147, 3. heiszt 'der schutz' oder 'die schützer' Agni's habe den blinden vor unglück behütet, so kann man disz villeicht mit der 158, str. 4. geschilderten lage stimmend finden (blind müszte entweder 'geblendet' oder 'hilflos' sein, namentlich 147, 3. (schlusz) mit dem zweiten vers von 158, 5. Auf dise weise wären Âucathya und Mâmateya aneinander gerückt. Dasz Mâmateya auch der verfaszer von 147. und 152. ist, ist nicht unmöglich, aber die nennung des dichters wäre dann in einer von der gewönlichen abweichenden weise bewerkstelligt. Es ist auch klar, dasz man mit bloszer nennung des patronymicums oder metronymicums nur ser bekannte personen, bei denen dise unzweideutig waren, bezeichnen konnte. So ist also bei weitem das warscheinlichere: Âucathya Mâmateya ist in der tat Dîrghatamâḥ, aber nur 158.

gehört wirklich ihm an, und wurde unter die hymnen plaçiert, in denen er allein genannt wird. Und so übertrug sich die auctorschaft diser in zimlich natürlicher weise auf ihn, wenn man bedenkt, wie oft der name für den dichter ausz dem wortlaute eines stückes blosz auf gut glück mit gänzlicher missachtung seiner wirklichen bedeutung herauszgegriffen worden ist. Letzteres setzt schriftliche aufzeichnung vorausz. Im m. IX. ist D. kein sûkta zugeschriben.

Auf den wirklichen dichter raten zu wollen ist wol ein vergebliches bemühen; wäre die angabe Kutsa's für 94.—126. nicht ein offenbares missverständnis, so könnte man meinen, diser name sei durch den des Dîrghatamâḥ verdrängt an die stelle der Vâršâgirâḥ gekomen, allein dann müszte der name der einen oder des andern Ath. V. IV. 29. vorkomen. Und doch ist es undenkbar, dasz dise höchst charakteristischen vortreflichen stücke einem völlig vergeszenen ṛši oder einer unbekannt geblibenen familie angehört haben sollten. Denn bei 127. bisz 139. musz man bedenken, dasz der name Paruchepa immerhin richtig sein kann.

Mit I. 142, 4. stimmt V. 5, 3. ersteres ursprünglich, ebenso 148, 4. gegenüber VII. 3, 2. X. 23, 5. dagegen scheint villeicht ausz älterer quelle geschöpft, weil es dort beszer als 155, 4. passt. 'Raṇvaḥ samdṛšṭâu pitumâ◡ iva kšayaḥ' ist wol phrase, die allgemein gang und gäbe war, aber doch älter 144, 7. als X. 64, 11. Ebenso ist die stelle 154, 2. älter als X. 180, 2. Die coincidenz VIII. 13, 14. und 142, 1. — IX. 75, 3. und 144, 2. wurden oben bemerkt, letzteres scheint an letzterer stelle ursprünglicher. Es ist auffällig, dasz unter den liedern 140.—157. kein Indrahymnus vorkömt.

Es ist nicht unwarscheinlich, dasz mit 159. ein neuer dichter beginnt; 159. 160. besingen himel und erde, 161. offenbar im zusammenhange damit die Ṛbhu's. Doch will uns letzteres sûkta ungleich altertümlicher als die beiden vorauszgehnden erscheinen; für 162. 163. läszt sich ebensowenig wie über die frühern etwas auszsagen. Für 164. glauben wir in Baškaya den dichter- (oder compilator-) namen zu finden, weil dem pâka das vatsa (str. 5.) ser gut entspricht; ob nicht dafür geradezu Baškala zu schreiben ist, laszen wir dahingestellt.

Ganz anders stehn die sachen bei den folgenden sûkta's 165.—190, wo die zeugnisse für ihr herrüren ausz der familie der Mâna Mânya Mândârya (Agastya 184, 5. Mânâḥ Agastya) auszerordentlich zalreich sind, sowol durch directe nennung wie durch die gleichheit der schluszstrophe oder des schluszhalbverses. Agastya komt noch X. 60. Mâna VII. 33, 13. vor Dise sûkta gehören zu dem interessantesten, was der Ṛgveda bietet. Mandâra und Mâna (Mana?) müszen also vorfaren

Agastya's gewesen sein, in welcher ordnung, erkennt man nicht mer (vgl. P. S. W. unter Agastya). Sie waren anwoner des Sindhu 186, 5. Jaṭhalas hilfe für den Tâugrya erwähnt 182, 6. vgl. Jaṭhara 112, 17. 116, 3.—5. 117, 14. 15. Agastya verschafft der Viçpalâ das eherne bein 117, 11.

Auffällig ist nun, dasz 183, 5. Gotama Purumîḷha Atri erwähnt werden, und zwar als zeitgenoszen; villeicht ist unter Purumîḷha der Âṅgirasa zu verstehn, der dichter von VIII. 60. Denn 151, 2. ist Purumîḷha wol opferer nicht dichter, er ist somin, was am einfachsten verstanden wird als 'soma besitzend' daher 'bietend'. Einen Purumîḷha Sâuhotra (mit Ajamîḷha) fürt die anukr. für IV. 43. 44. an, im sûkta 44. findet sich jedoch nur Ajamîḷha. Da dise anfürung nach keiner seite hin verdächtig ist, so erhalten wir dadurch ein wichtiges zeugnis für die gleichzeitigkeit diser dichterfamilien. Es ist disz nicht gleichgiltig; man hat unseres erachtens die dauer der Vedischen dichtungsperiode einigermaszen überschätzt.

I. 174, 8. 'nanamo vadhar adevasya pîyoḥ' als geschehen zufaszen, dagegen II. 19, 7. als wunsch (açyâma tat sâptam). Es fragt sich nun, ob pîyu eigenname ist. Wir glauben jetzt, dasz es in der tat an erster stelle nur 'verhöner, schmäher', an letzterer aber den dämon bedeutet, gegen den es noch des kampfes bedarf; Çuṣṇa Kuyava Çambara sind in demselben sinne hier genannt. Kein zweifel, dasz II. 19. jünger ist, als I. 174.

Wie bei der vorigen sammlung der mangel von Indra-, so ist hier der an Agnihymnen auffällig; der einzige Agnihymnus steht nicht wie gewönlich an erster stelle. Weder die Aṅgiras (Daçagva Navagva) noch die Bhṛgu finden wir hier erwähnt.

Nicht leicht wird sich eine sammlung von gleichförmigerem charakter finden; die sûkta 172. 187. 191. sind ganz gewis (ungewis 188. ob) auszzuscheiden, (170. villeicht und gewis) 179. sind nur hieher gestellt, weil sie sich auf Agastya beziehen, und diser darin genannt wird. Sûkta 191. besteht ausz zwei stücken, wiewol sie geschickt aneinander gesetzt sind; bei ähnlichen zaubersprüchen ist es wol müszig nach einem verfaszer zu fragen.

§ 20.

Maṇḍala II. Die Gṛtsamadâḥ (Klugrausch) oder Çunahotrâḥ (Bhârgavâḥ).

Hier spilt der gleiche schlusz der sûkta eine wichtige rolle. Genannt finden wir die Gṛtsamadâḥ (Gṛtsamadaḥ Çâunako Bhṛgutâm

gataḥ) 4. 18. (Çunahotrâḥ) 19. Gṛtsamadâḥ 39. 41. Çunahotrâḥ Gṛtsamadâḥ. Gemeinsamen schluszhalbvers haben die sûkta (1. 2.) 12. (11. 15. 16. 17. 18. 19. 20.) (13. 14.) (23. 24.) (27. 28. 29.) 33. 35. 39. 40. 42. 43. bei 35. ist der schluszvers wie 23. 24. Die innerhalb derselben klammern stehnden sûktazalen weisen auf gemeinsamkeit der ganzen schluszstrophe. Nur 4. sind die Gṛtsamada (und 41. Çunahotra und Gṛtsamada, wo aber das metrum hinderlich war) ohne den schluszhalbvers erwähnt. Fünfundzwanzig abschnitte werden dadurch (so weit die beweiskraft dises umstandes reicht) legitimiert.

Was die Âpriyaḥ im allgemeinen betrifft, so hat man wol den vorrat, der davon überhaupt bestand, einfach an die verschiedenen familien verteilt; sie bieten vilfach nichts individuelles. Dagegen die der Gṛtsamada, der Viçvâmitra, der Vasišṭha und Sumitra Vâdhryaçva's dürften anspruch auf echtheit haben. Es läszt sich begreifen, dasz bei disen meist ganz unbedeutenden sûkta's dem dichter wenig darauf ankam, sich zu erkennen zu geben.

Die anukr. weist 4.—7. einem Somâhuti Bhârgava zu; aber 4. (vgl. str. 9.) gehört bestimmt den Gṛtsamadâḥ. Bei 5.—7. ist wol das metrum abweichend, aber man vergleiche 41, 17. 18. Sûkta 5. allein könnte verdacht erregen, da sein stil von der sonstigen glätte und klarheit der Gṛtsamadasûkta abweicht. Metrisch befremdet die härte in 6. (gâyatrî) 2. açvamišṭe | sujâta 3. draviṇodaḥ 4. vasudâvan | dvešânsi 5. anarvâṇam; ähnliches sonst nur 41, 5. âsâte. Uebrigens sind trišṭup und jagatî fast auszschlüszlich die metra der Gṛtsamadâḥ.

Sûkta 7, 1. 5. wird Agni Bhârata genannt; disz gestattet aber keinen schlusz auf den verfaszer, vgl. I. 96, 3. III. 33, 11. IV. 25, 4. V. 11, 1. 54, 14. VI. 16, 5. VII. 8, 4.

Es erhebt sich hier die schwer zu beantwortende frage, wie wir sûkta's, denen directe beglaubigung felt, solchen gegenüber, die dieselbe besitzen, zu beurteilen haben, wofern dieselben ein und derselben familie zugeschriben werden. Hier zum beispile läge es nahe 5.—6. den Gṛtsamada abzusprechen, wofern man der äuszern directen beglaubigung in dem complex, wo sie überhaupt existiert, unentberlichkeit zuerkennt. Würde man hier einfach logisch oder consequent verfaren wollen, so müszte der mangel directer beglaubigung den schlusz provocieren, dasz die provenienz eine von den beglaubigten verschiedene sei. Die notwendigkeit dises schluszes verliert aber ihre schärfe dadurch, dasz wir keine directe kunde von der strenge und ausznamslosigkeit des gebrauches haben, das dichterische anrecht direct oder durch ein kennzeichen: schlusz-strophe, -vers oder -halbvers oder punarukti (Vimada Nâbhâka) zu sichern. Wie uns die texte jetzt vorligen,

und wie wir ihren wortlaut jetzt zu beurteilen gezwungen sind, ist nicht nur die bezeichnung oder kennzeichnung bei der weitausz gröszren zal der sûkta's unterlaszen, sondern wir finden, dasz sie in meren fällen nur zufällig vereinzelt angewandt ist (bei Vâmaveda ein oder zwei mal), obwol wir eine einleuchtende gleichheit des stiles zu erkennen vermögen. Da also ein unfelbares allgemeines kriterion darausz nicht entnomen werden kann, so stellt sich die frage vilmer so: dürfen wir auch für solche dichter und dichterfamilien, die in der kennzeichnung ihres geistigen eigentums gröszere consequenz und sorgfalt an den tag legen die anname uns gestatten, dasz sie gelegentlich von dieser gewonheit abgiengen, und ihnen sûkta's zuweisen, die keine kennzeichnung ihres ursprunges an sich tragen? Aber auch hier läszt sich eine allgemein giltige entscheidung nicht treffen, weil es scheint, dasz die observanz eine ganz ungleiche war. Gewis wird man keinen hymnus den Vasišṭha's zusprechen dürfen, der ihre marke nicht trägt; umgekert wird man ihnen hie und da einen absprechen dürfen, der den ihnen beliebten schluszhalbvers aufweist, Allein selbst bei den Kaṇva's, die in diser hinsicht nicht zu den läszigsten gehören, muszten wir zalreiche sûkta's als ihnen gehörig, ohne eine andere als die innere warscheinlichkeit dafür anfüren zu können, hin nemen. Die Viçvâmitra haben sich merfach genannt, noch öfter die schluszstrophe als kennzeichen uns an die hand gegeben, und doch müszten wir weit mer sûkta's ihnen absprechen, als sich mit der innern warscheinlichkeit verträgt, wollten wir blosz die so bezeichneten als ihr eigentum anerkennen. Noch mer gilt disz von den Atri, den Bharadvâja's u. a. Ob nicht in gewissen fällen der name des dichters sich angedeutet findet, in einer versteckten weise, die zu entdecken uns der schlüszel felt, wie in den fällen der punarukti, wo die namen Vimada durch die punarukti vi vo made, Nâbhâka durch die 'nabhantâm anyakešâm etc.' angedeutet wird, das ist eine frage, die nur durch directe überlieferung beantwortet werden könnte. Es musz auch berücksichtigt werden, dasz es unter umständen dem dichter nicht mag zugestanden, oder angemeszen geschienen haben, eine beziehung auf seine persönlichkeit dem gedichte einzuflechten.

Wir sind also für die beurteilung diser fälle auf zwei momente angewiesen: ob es nicht gründe gibt, die uns nötigen dises oder jenes sûkta dem überlieferten auctor abzusprechen; ob inhalt und charakter des fraglichen sûkta mit den gut beglaubigten stimmt. So haben wir dem Kutsa und dem Dîrghatamâḥ die ihnen zugeschribenen lieder abgesprochen. Dreht sich die entscheidung um stil und charakter um den inhalt, dann ist die entscheidung schwiriger. Metrum und

gegenstand beherschen den stil in so hohem masze, dasz von einem gâyatrî- auf ein trišṭupsûkta ein schlusz nicht möglich ist. Ausz den stilverschiedenheiten der Pâvamânîs die verschiedenen auctoren herauszsondern zu wollen (sämmtliche lieder des IX. m. sind gewis nicht von einem dichter verfaszt), wäre vor der hand noch ein gewagter versuch. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dasz es genauerer durchforschung nicht sollte möglich werden unterschiede festzusetzen, die uns bisz jetzt entgehn. Unsere absicht hier kann nur sein, einen anfang zu geben, der natürlich möglichst von objectiven kennzeichen, von tatsachen hergenomen sein musz.

Von 5. und 6. läszt sich mit bestimmtheit sagen, dasz dieselben nicht den charakter der Gṛtsamadasûkta besitzen, wärend 7. 8. indifferent sind. In sûkta 9, 2. finden wir Agni vasišṭha genannt, sonst nur 36, 1. Indra; vásišṭha VII. 1, 8. ist gewis Vasišṭaḥ im nominativ zu schreiben. Allein 36. ist ebensowenig äuszerlich beglaubigt wie 9. Auffällig ist das seltene vorkommen dises wortes, wärend der comparativ so häufig ist. Im ganzen haben 9. und 10. den charakter von Gârtsamadasûkta's. Sûkta 21. ist ein einfaches gebet, welches nichts besonderes vorauszsetzt, und offenbar einer ruhigen glücklichen lage entspringt. Dagegen scheint 22. ein sigeslied über die Krivi (Pañcâla's) zu sein, ob von einem Gṛtsamada läszt sich nicht erkennen. Die sûkta's 25. 26. folgen unbezeichnet zwei gröszern sûkta's an Brahmaṇaspati, im ganzen scheinen die Gṛtsamada nur gröszere abschnitte bezeichnet zu haben; 25. und 26. können ganz wol ihnen angehören.

Sûkta 30. ist ein gebet um sig bei bevorstehnder schlacht mit den Çaṇḍika's, deren könig (Asura 'herr' in der weise des baktr.) Vṛkadvarâḥ war; das lied ist ser schön, und ist wol Gṛtsamada zuzusprechen. Villeicht bezieht sich auch 31. hierauf, es bittet offenbar um beistand im kriege, für den streitwagen, villeicht speciell ein gebet für die Maghavan, die ja die kämpfer zu ross und wagen waren. Sûkta 32. bleibt ungewis.

Da 34. (an die Marut) auf den Rudrahymnus folgt, und der gleichfalls beglaubigte hymnus 35. folgt, so gehört wol auch diser den Gṛtsamada an. Dasselbe gilt für 36. 37. 38.

Den Gṛtsamada gehören VIII. 48. IX. 86. (46.—48?)

Atri wird hier nicht genannt auszer 8, 5. wo es den Agni bezeichnet. Mit Añgiras finden wir 11, 20. Indra Añgirasvân 23, 18. Brahmaṇaspati, die Añgiras als sänger 15, 8. 20, 5. 17, 1. niemals aber bezeichnet es Agni.

§ 21.

Maṇḍala III. Viçvâmitra Kuçika.

Die Viçvâmitra werden genannt 1, 21. 18, 4*. 53*, 7. 9. 12. X. 89, 17. 167. Kuçikâḥ 26*, 1. 3. 29, 15. 30, 20. 33*, 5. 42, 9*. 50, 4. 53*, 9. 10. 11. Schluszstrophen für Agnihymnen: 1. 5. 6. 7. 15. 22. 23. für Indrahymnen 30. 31. 32. 34. 35. 36. 38. 39. 43. (ähnlich 47.) 48. 49, 50. X. 89. 104. unvollständig 160. Die beglaubigung ist also eine ser auszgibige; * bedeutet dasz die dichter genannt sind, aber die schluszstrophe felt.

Sûkta 7. erscheint in dem stile ser abweichend, citiert jedoeh str. 8. ausz 4. (7.), und hat die schluszstrophe. Die abschnitte 4. 8. 29. 52. können als von den Viçvâmitra herrürend betrachtet werden; man kann sich dabei auf 29, 15. stützen. Die metrische gestalt darf kein bedenken erregen, da der name Viçvâmitra in einer anuštup 53, 12. und in einer gâyatrî 42, 9. vorkomt. Wie überall so finden wir auch hier, dasz im gâyatrî-, im anuštup- und ähnlichen metren stil, sprache und gedanken ungleich einfacher sind als im trištup-jagatîmasze.

Sûkta 31. ist wol mit dem schlusze der Indrahymnen versehen, es ist aber ser warscheinlich, dasz es nicht den Viçvâmitra's zuzuschreiben. Der stil und die darstellung weicht ser von den übrigen Viçvâmitra-sûkta's ab, und wir finden hier gleich die Aṅgiras, die sonst im m. III. nur 53. (die gleichzeitige priesterfamilie nämlich, die Virûpa) vorkomen; sûkta 39, 5. komen die Daçagva und die Navagva d. i. die Aṅgiras vor, allein auch dise strophe ist interpoliert, anläszlich der str. 4. keiner schmäht unsere väter unter den sterblichen, die um die rinder kämpften, | Indra war ihr festiger, der wundertäter und hat die rinderställe auszgeleeret. Ausz der 5. str. würde nun hervorgehn, dasz die Viçvâmitra Âṅgirasa waren, was doch bekanntlich nicht der fall. Es wäre ja sonst unbegreiflich, dasz Agni in sibenundzwanzig abschnitten nicht einmal Aṅgiras heiszt, dasz überhaupt das wort im III. m. auszerdem gar nicht vorkomt; läszt man str. 5. ausz, so stehn die 'rinder' in unmittelbarem ser guten zusammenhange mit dem 'madhu sambhṛtam usriyâ yâm', wärend die dazwischen eingeschobene Sonne ganz und gar ein hors d'oeuvre ist. Schon die dunkle, überladene sprache erweckt gegen die überlieferung dringenden verdacht.

Sûkta 33. ist trotz der hohen schönheit des liedes doch schwerlich von Viçvâmitra selber verfaszt; es mag disz ein jüngerer nachfolger getan haben, da eine so poetische auffaszung der unmittelbaren gegenwart etwas unwarscheinliches hat. Mit dem geschilderten zuge steht aber gewis sûkta 23. in historischem zusammenhange.

In 37. erregt vârtrahatya verdacht, ebenso die glätte des metrums wenn man vergleicht: 11, 3. ◡◡⏓ ‖ 5. – – ◡ – – | statt 8. — 6. – ◡ – – | 12. ◡◡ – – 13, 1. – – ◡ – ◡ – – | 2. – ◡ – – – ◡◡ – ‖ 3. ◡ – – – ◡ – – 27, 2. ◡ – – – ‖ 3. ◡ – ◡ ‖ 6. – ◡ – – | 10. ◡◡ – ‖ 11. ◡◡ – | 28, 1. – ◡ – – | oder 40, 3. – – – | 41, 3. – – – ◡ ¦ – ◡ – ◡◡ – – – ‖ 8. – – – ◡ ‖ Doch vgl. 42. 51, 10. – – – ◡ – | 11. ◡◡ – |

So inhaltslos 44, so gedrängt ist 45, ein urteil über die provenienz ist wie uns scheint nicht möglich; 46. bisz 50. gehört aller warscheinlichkeit nach zu den folgenden, die durch die schluszstrophe und auch durch ihren gehalt anspruch haben für echt gehalten zu werden. 51. 52. sind eher zweifelhaft.

Sûkta 53. gehört den Viçvâmitra's an. Es enthält reminiscenzen von liedern, die über den groszen kriegszug des Sudâs handelten, villeicht auch von der verfeindung der Viçvâmitra's mit den Vâsišṭha's. Das fragmentarische des einzelnen, wodurch man meist nur zu einem halben verständnisse komt, ist natürlich kein grund den zusammenhang zu läugnen; vilmer dürfte es logisch sein, ausz den trümmern die frühere existenz von etwas ganzem zu erschlieszen. Wir möchten die trümmer von liedern damit vergleichen, die die Edda durch prosaerzälung verknüpft.

Im Ṛgveda selber haben wir an VI. 47. ein vollkomen analoges aber vil weniger klares beispil.

Von 54. an haben wir keine äuszere beglaubigung mer; die stücke sind durchweg vortreflich; die geringere bedeutung von 62. wird durch die darin enthaltene Sâvitrî aufgewogen. Disz ist natürlich kein grund, dasz sie von den Viçvâmitra herrüren müszen. Es ist wol möglich, dasz unter den sûkta's des m. III. auch lieder von Jamadagni (gewis gehört 62. ihm) enthalten sind. Die enge verbindung desselben mit den V. erhellt ausz III. 53, 16. und allenfalls ausz X. 167. Klarheit hierüber ist jedoch nicht zu erlangen. Jamadagni gehört noch VIII. 90. IX. 62. (warscheinlich und) 65. Ath. V. XVIII. 3, 63. werden die Viçvâmitra als anwesend angeredet; auf ihre anwesenheit weist str. 15. hin.

Ausz III. 35, 5. II. 18, 3. nirîraman yajamânâso anye ist kein schlusz auf priorität der einen oder andern stelle zu ziehen; diser wunsch wird wol oft auszgesprochen, und lang eh vorligende sûkta's componiert worden sind, in dieselben oder in ähnliche worte gekleidet worden sein; künstlicher indes ist gewis die faszung im m. II. Ebenso erscheinen die gleichen worte III. 39, 6. II. 11, 5. an ersterer stelle in natürlicherem verständnis, wärend an zweiter stelle die häufung einen widerspruch bringt. Dagegen ist IV. 32, 16. älter als das ausz verschiedenen bestandteilen zusammengefügte III. 52 (3.).

Sich selbst citiert m. III. 59, 4. b. 1, 21. b. — 50, 4. 30, 20. — 35, 4. 29, 16. — 7, 8. — 4, 7. In dem ersten stellenpaar macht der zweite vers ganz den eindruck eines schluszverses; allein VI. 47, 13. komt er als erster vers der strophe vor, X. 14, 6. nicht als schluszvers, X. 131, 7. als erster vers der schluszstrophe die ganz = VI. 47, 13. Man sieht, dasz man es hier mit einer gang und gäben redeweise zu tun hat. An keiner diser stellen dürfte sie original sein. Str. 20. sûkta 30. schlieszt sich genauer an das vorauszgehnde an als 4. in 50. Die gleichlautenden worte 35, 4. u. 29, 16. sind irrelevant. Str. 7, 8. ist wol durch zufall hineingekomen und ist ganz zu streichen.

§ 22.

Maṇḍala IV. Die Gotamâḥ: Vâmadeva.

Das vierte ist das maṇḍala Vâmadeva's, der mit irgendwelchen Gotamas in zusammenhange steht. Er wird in unzweifelhafter weise sûkta 16. genannt. Als sohn Gotama's oder als eines so benannten späterer nachkome nennt der dichter sich 4, 11. welches dem stile nach ser gut zu 16. stimmt; auch 32, 9. 12. werden Gotama's genannt.

Bisz 15. incl. findet sich ein gemeinsamer schlusz nur bei 13. und 14. der wol für identität des auctors spricht, aber weiter an und für sich zu keinem schlusze berechtigt. Dasselbe können wir gleich bemerken für 43. 44. für die die Âjamîḷha als eigner gewis sind.

Die weitreichendste beglaubigung bietet die gleichheit der schluszstrophe in 16. 17. 19. 20. 21. 22. 23. 24. Dann haben 12. und X. 126. eine schluszstrophe, daher wol letzteres sûkta von der anukramaṇî (neben einer andern angabe) einem Aṅhomuk (asman muñcatha vyaṅhaḥ) Vâmadevya zugeschriben wird; mit dem schluszhalbverse von 16. stimmt 56, (4.) dhiyâ syâma rathyaḥ sadâsâḥ (hier nicht schlusz nach dem jetzigen texte, allein es ist klar, dasz das folgende zu streichen ist). IV. 6, 11. cd = V. 3, 4. cd.

Die formel vayam syâma patayo rayîṇâm IV. 50, 6. (nicht schlusz hier) kert wider als schlusz V. 55, 10. VIII. 40, 12. X. 121, 10. nicht als schlusz VIII. 68, 3. Vgl. suvîryasya patayaḥ syâma IV. 51, 10. VI. 47, 12. IX. 89, 95. Allein disz sind kurze wunschgebete, die schwerlich an einer unter den vorligenden stellen ihre erste anwendung gefunden haben.

Wie die Gotama des ersten maṇḍala so scheinen auch dise Aṅgiras gewesen zu sein; denn wir finden Agni Aṅgirâḥ genannt 3, 15. 9, 7. die Ušâḥ Aṅgirâ 54, 4. Bṛhaspati Âṅgirasa 40, 1. Aṅgiraso

divasputrâ bhavema 2, 15. Aṅgirobhir Indro gṛṇâna 16, 8. so auch Navagva und Daçagva. Aber auch die Bhṛgu finden sich z. b. 16, 20. Atri felt. Von den stücken, die Agni angehören (sie bewegen sich zum teil im preise des sâman, und den Vâmadeva gehört ein eigenes nach ihnen genanntes, das Vâmadevyam, wärend hier 5, 6. ihnen das Pṛšṭha zugeschriben zu werden scheint), werden die trišṭupstücke wol von niemandem angegriffen werden. Die gâyatrîhymnen tragen denselben nichtssagenden charakter, wie sûkta's in disem metrum gewönlich. Dagegen dürfte wol, wo die Gotama doppelt beglaubigt sind, der verdacht wegen des metrums sich als nicht genügend erweisen Sie haben die gewönlichen metrischen unregelmäszigkeiten; gâyatrî's: 8, 8. ◡ – – – ◡ – –, ◡ ◡ – – ◡ – – |; 9, 2. – – – – – – ◡ –; 5. ◡ ◡ – – ◡ – –, – – ◡ – ◡ – – | – – ◡ – ◡ – – ‖; 15, 7. ◡ ◡ – ‖; 30, 3. ◡ ◡ – |; 9. ◡ – ◡ – – (soll disz auch zu 'mahîyamânaâm' werden?); 20. ◡ ◡ ◡ – ◡ – –; 31, 2. – – – – ◡ – –; 3. ◡ – ◡ – ◡ – –, ◡ ◡ – ◡ ◡ – – |; 4. ◡ – – – ◡ – – ‖; 5. ◡ ◡ – ◡ – – auffälliger weise gerade in den fünf ersten strophen. 32, 4. ◡ ◡ ◡ ◡ ‖; 12 auffällig âišu ein wort; 15. – – – – ◡ – –; 19. ◡ ◡ – ◡ ◡ – –; 24. ◡ – ◡ – ◡ – –, ◡ ◡ ◡ – ◡ – – |; 46, 1. – – ◡ – ◡ – –; 55, 8. – ◡̀ – ◡ |; anušṭup: 47, 2. – – ◡ – ◡ – –; 48, 1. ◡ ◡ – – ◡ – –, ◡ – ◡ – – ⏓ ⏓ – – ◡ – – – ◡ ◡ – ◡; 2. ⏓ ◡ – – ◡ –; 5. – – ◡ – ◡ – –; ◡ – ◡ – ◡ ⏓ – |.

15. rürt warscheinlich nicht von Gotamas her; es wird hier Sṛñjaya Dâivavâta gepriesen (VI. 26.) ein feind des Turvaça Yadu. Die bezeichnung Agnis als amitradambhana kann wol eben auf disen sig sich beziehen.

Sûkta 18. ist ser merkwürdig, jedoch scheint der stil und die darstellung höheres alter zu besitzen als die mythologische anschauung die demselben zu grunde ligt. Ser wichtig sind die formen mamat und mamṛḍyuḥ für späteres mat und mama einer- und für späteres mamṛḍuḥ andererseits. Ueber beides sieh unsern commentar. Ein besonderer grund den hymnus dem Vâmadeva zuzuerkennen, existiert nicht, aber auch das gegenteil wird sich nicht evident machen laszen.

Sûkta 25. entbert der schluszstrophe, hat aber die gleiche form der einleitung wie 23. 24. Sein inhalt begründet an sich keinen verdacht. Allein Agni heiszt dort Bhârata; die neun andern erwähnungen finden sich nur bei dichtern die wirklich den Bharata angehören; ebenso ist die nennung Çambara's in 26. (und 30.) verdächtig. Indras grosztaten werden von Vâmadeva widerholt besungen, so dasz es nicht glaublich, dasz er einen der berühmtesten kämpfe unerwähnt gelaszen hätte, wenn er denselben gekannt, oder ihm falle selbst dasz er ihn gekannt hat, nicht gründe gehabt hätte seine erwähnung zu vermeiden, welcher art dieselben immer gewesen sein mögen, oder umgekert des

anlaszes entbert hätte, davon zu sprechen. Wir werden also 25. 26. 27. den Bharatafeindlichen Gotama absprechen.

So wird Çambara auch nicht erwähnt m. V. VIII. X. also nicht von den Atri, nicht von den Kaṇva, noch von den Aṅgirasa; er wird aber auch bei den Gotamâḥ bei Agastya nicht erwähnt. Dhuni Cumuri in I. III. IV. V. VIII. IX.; Namuci III. IV. IX.; Pipru III. VII. IX. im I. m. nur 51. u. bei den Vâršâgirâḥ; Arbuda III. IV. V. VI. VII. IX.; im I. m. wie Pipru 51. Namuci 53. (von dems. verf.; dagegen nicht bei den Gotamâḥ Agastya und Vâršâgirâḥ) Pipru komt dagegen VIII. 32, 2 (mit Arbuda str. 3. 16. 3, 19.) in einem echten Kaṇvasûkta vor. Çušṇa VIII. 1, 28. 6, 14. 40, 10. 11. Nâbhâka; 85, 17. unbestimmt; I. 11, 7. anušṭup wol spätes entstehns. Wir sehn hierausz z. b. dasz die Kaṇva's äuszerst wenig dergleichen erwähnen, und können hierausz schlieszen, dasz die fünfvölker eben nichts derartiges aufzuweisen hatten, oder wenigstens die Turvaça.

Dasz die worte adha çvetam kalaçam gobhir aktam sich IX. 74, 8. wider finden, welches sûkta gewis dem Kakšîvân zukomt, ist befremdlich; es scheint aber, dasz die worte dort missverstanden oder anders verstanden sind; IV. 27. enthält der kalaça bereits die milch und den soma, IX. 74. aber erringt ihn erst der vâjî d. i. der soma, vgl. auch str. 7. çvetam rûpam kṛṇute-somo mîḍhvân; IV. 27. erscheint das çvetam schon als folge des çukram andhaḥ, während disz in IX. nicht so zu sein scheint. Wir können daher nicht umhin die ganze stelle in dem zusammenhange, wie wir sie IV. 27. finden, für älter zu halten, aber auch dort dürfte sie nicht an ursprünglicher stelle stehn.

Sûkta 28. gehört mit 29. wol dem Vâmadeva; ausz dem 'manave' 28, str. 1. erklärt sich villeicht die einschiebung von 27. u. 26; dadurch, dasz man sie vorauszstellte, wollte man villeicht den anspruch auf echtheit erhöhen. Ausz 29, 5. könnte man den namen des opferers Bṛhaddiva Âkâyya gewinnen; doch ist disz unsicher. So wird 30. Âduri genannt. 31. stellen sich die sprecher ser nachdrücklich str. 10.—15. in den vordergrund aber nur mit 'wir uns', wärend str. 3. wol zwischen sakhînâm und jaritṛîṇâm zu unterscheiden ist. Wenn es also heiszt 14. 'kün gehe unser wagen vor, stralend, nicht zurück zu treiben, rind und ross erbeutend geht er', so wird disz verständlich; der wagen wird von dem sprecher 'unser wagen' genannt, weil er der der freunde ist, *τῶν φίλων πάντα κοινά*.

Sûkta 33.—37. sind den Ṛbhu's gewidmet; der charakter ist so gleichförmig, dasz man sie unbedingt einem verfaszer oder einer stilweise zuschreiben musz. Eine nähere beglaubigung felt. Sûkta 38. stempelt den dichter zu einem parteigänger Trasadasyu's, und da es

wol nicht zweifelhaft ist, dasz wir in den vorligenden stücken echte Vâmadevasûkta haben, so beweist disz zugleich das zeitlich spätere datum diser gegenüber, z. b. denen der Bharadvâja's oder der stücke I. 127.—139. Es wäre lächerlich zu glauben, dasz in dem Dadhikrâvan wirklich eine göttliche persönlichkeit gepriesen werde. Bisz 56. incl. ist trotz einer gewissen ungleichheit des stils neben groszer klarheit und virtuosität des auszdrucks wider eine eben so grosze dunkelheit in manchen abschnitten und einzelnen teilen von abschnitten gewis kein zweifel, dasz im ganzen die stücke nicht nur ausz einer dichterfamilie, sondern wir möchten behaupten auch von éinem dichter herrüren. Und es ist merkwürdig, dasz der eindruck derselben im allgemeinen ein altertümlicherer ist als der, den die vollendeten Bharadvâjasûkta oder die der Vasišṭha oder die sûkta I. 127.—139. machen, die doch unzweifelhaft etwa um ein halbes jarhundert älter sein müszen. Er rürt disz von der unauszgeglichenheit der sprache, wie sie für so alte zeiten, wo es noch keinen so nivellirenden verker, keine litteratur, keine schulen gab, natürlich ist. Ebenso ist es mit den sûkta der Atri; nach der zweimaligen erwähnung zu schlieszen (sieh jedoch später), würden sie ausz der zeit Trasadasyu's stammen, erscheinen aber vil altertümlicher als die der eben genannten familien.

Sûkta 57. ist eine art gṛhya und seine provenienz wird wol zweifelhaft bleiben müszen; 58. kann allerdings Vâmadeva angehören.

§ 23.
Maṇḍala V. Âtreyâḥ.

Wärend in den biszherigen sammlungen fast durchausz nur die namen der familien auctorität für sich haben, die der individuen dagegen fast durchweg zweifelhaft oder offenbar erfunden sind, zeigt das fünfte maṇḍala eine zimliche anzal vollkomen beglaubigter namen von einzelnen persönlichkeiten.

Atri wird genannt 2, 6. (9.) 7, 10. 15, 5. (40, 6. 8.) 73, 6. 7. 74, 1. 78, 4. Atrayaḥ 22, 4. 39. 5. 40, 9. 67, 5.

Einzelne dichter sind Gavišṭhira 1. Viçvasâman 22. Asura 27. (ein Asura wird auch im brâhmaṇa vorauszgesetzt durch das patronymicum Âsuri) Gaurivîti 29. Babhru 30. (erwähnt Ath. V. IV. 29, 2.) Cyavatâna ist 33. schwerlich der dichter. Purûvasu (35.) 36. (IX. 35. wegen des schluszverses). Purûru V. 70. Bṛhaduktha 19. (X. 54. [55.] 56. derselbe?) Çyâvâçva 52. 61. 81. (57, 8. = 58, 8. VIII. 35. 36. 6. befazst er sich selbst unter die Atri, ebenso 38, 8. 37. letztere mit gleicher

schluszstr. u. 38.); Çyâvâçva ist gleichzeitig mit Trasadasyu VIII. 36, 7. Diser ist einer der bedeutendsten charaktervollsten vedendichter; ihm werden unzweifelhaft mit recht sûkta 52.—61. 81. 82. zugeschriben. Fraglich natürlich bleibt es, ob die andern nicht stücke verfaszt haben, wo ihre namen nicht genannt sind. Arcanânâḥ 64. Atrivat 4, 9. 7, 8. (10. Atri selbst) 22, 1. soll Viçvasâman atrivat singen, str. 4. wird er unter den Atrayaḥ zusammengefaszt. 51, âyâhyagne atrivat 8. 72, 1. Ob mit disen auszdrücken eine specifische eigentümlichkeit bezeichnet wurde, ist nicht klar.

Gleich sind 42, 17. 18. und 43, 16. 17. dann die schluszstrophen 42, 18. 43, 17. mit 76, 5. 77, 5. was wol auf die urheberschaft Atri's hinweist. Ebenso 9. 10. 16. 17. wegen Pûru 17, 1. Dagegen dürften 11.—15. einen verschiedenen verfaszer haben, weil 11. die Bharata, 12. die Nahuša in derartiger weise erwähnt werden. Dise rüren gewis von keinem Atri her. Die Bharata werden im V. m. nur noch 54, 14. in einem echten Atrisûkta feindlich erwähnt.

Agni heiszt hier Aṅgiraḥ 8, 4. 10, 7. 11, 6. 21, 1. Indra 45, 7. Die Aṅgiras 11, 6. 45, 8. Daçagvâḥ und Navagvâḥ 29, 12. Navagvâḥ 45, 7. 11. Die Bhṛgu (und Mâtariçvan) werden nicht erwähnt.

Bei der zimlichen anzal von glaubwürdig überlieferten dichtern ist es vergeblich, über die verteilung der lieder betrachtungen anzustellen. Können wir doch nicht einmal bestimmt sagen, ob der Atri des einen sûkta auch der des andern ist, d. h. ob Atri in den uns vorligenden texten wirklich ein individuum als solches und nicht blosz als glid des stammes der Âtreya bezeichnet. Der innere gehalt dises maṇḍala (so wie von 2.—7. überhaupt im allgemeinen) spricht dafür, dasz wir im wesentlichen echtes materiale vor uns haben; V. 12. und V. 73, (3.) sind Nahušafreundlich, indessen dürfte wol an letzter stelle mânušâ zu lesen sein.

Das fünfte m. ist merkwürdig frei von stellen, die anderwärts vorkomen. V. 40, 2. 3. haben je den ersten vers mit VIII. 13, 32. 33. da V. 40. ein conglomerat von verschiedenen stücken ist, so haben wol beide die stellen ausz älterer quelle, — V. 5, 3. I. 142, 4. der erste vers kann wol gewönliche phrase gewesen sein. — 5, 8. = I. 13, 9. irrelevant. — 3, 4b. = IV. 6, 11 b., welches unstreitig im V. m. an seiner stelle ist, wie der gegensatz zum vorauszgehnden devâḥ zeigt, wärend es IV. 6. als lückenbüszer erscheint. Variiert ist 22, 2. und 26, 7. 8. — 29, 10. ni duryoṇe avṛṇaṅ mṛdhravâcaḥ 32, 8. mrdhravâcam würde identität des auctors vermuten laszen, wenn nicht Babhru dazwischen stünde.

§ 24.
Maṇḍala VI. Bharadvâjâḥ.

Die Bharadvâja stellen wol die vedische dichtkunst in ihrer grösztn vollkomenheit dar. Auszerhalb des ihnen eigenen maṇḍala komen sie I. 59. dann Ath. V. II. 12. IV. 29. XIX. 48. vor. Rgv. X. 181, 2. wird ihnen die erfindung des bṛhatsâman vindiciert; genannt I. 112, 13. 116, 18. mit Divodâsa X. 150, 8. Die im IX. m. den Bh. zugeschribenen abschnitte (67, 1.—3. 80.—82. 98. (12. vâja-pastya VI. 58, 2. sonst nirgends) tragen kein an dieselben erinnerndes specifisches merkmal. Als dichter genannt erscheint Bharadvâja 15, 3. 16, 5. 33. 17, 14. 31, 4. 48, 7. 13. 51, 12. (Bhâr.) 63, 10. 65, 6. Bharadvâjâḥ 10, 6. 23, 10. 25, 2. 35, 4. 47, 25. 50, 15. Gleichen schluszhalbvers haben 4. 10*. 12. 13. 17*. 24. Dieselbe schluszstrophe haben 2. und 14. den schlusz-halbvers teilt 15, 15. doch beginnt 16. offenbar ein neues sûktam, das nur ausz versehn mit dem vorhergehnden vereinigt worden ist.

An speciellen personennamen haben wir nur Vîtahavya 15, 2, 3. (auch von der anukramaṇî anerkannt) und Pâyu 47, 24. (Bharadvâja?)

Die Bharadvâja's bildeten bekanntlich den einen hauptzweig der Âṅgirasa (die Gotama den andern), wir finden dem entsprechend Agni Aṅgirâḥ genannt 2, 10. 11, 3. vepišṭho aṅgirasâm, 16, 11. Indra Aṅgirasvân 17, 6. Bṛhaspatir âṅgirasáḥ 73, 1. aṅgirasvát 49, 11. Bhṛgu's 15, 2. Atharvan 15, 17. 16, 13. 14. 47, 24. die priester 18, 5. 65, 5. 35, 5. Wir bemerken nur dasz 20. (wegen 10.) 45. (1.) nicht den Bharadvâja's angehören, vgl. 27, 7. und 46. wo 8. der dichter alle kraft, die bei Tṛkši, den Pûru's, den Druhyus, Nahuša's den seinigen zuwenden will. Er gehörte daher offenbar keinem diser völker an. Mer darüber später.

Obwol die Bharadvâjasûkta zu den ältern producten des Ṛgveda gehören, so scheint doch 19, 11. eine interpolation ausz III. 47, 5. zu sein; dort nämlich passt sie ganz gut als schluszstrophe hin, wärend sie hier ganz und gar nicht am platze ist. Ebenso passt 45, 27. ser wenig; ganz anders III. 41, 6. Welche seite 49, 5. I. 183, 3. entlent hat, ist schwer zu erkennen, da der vers an beiden stellen gleich gut passt. Hier dürfte auch was das alter betrifft Agastya den vorzug haben. IV. 47, 4. dagegen ist wol jünger (entlent) als 60, 8. 66, 8. und I. 40, 8. nâsya vartâ na tarutâ 68, 11. und I. 108, 3. vṛšṇaḥ somasya vṛšaṇâ vṛšethâm 52, 7. II. 41, 13. viçve devâsa âgata etc. 28, 7. II. 42, 3. sind wol stehnde redensarten, gebetformeln, die nicht blosz hier vorkamen, sondern zu dem herrenlosen material gehören

mochten, das jeder ohne weiters an passender (oder unpassender) stelle den eigenen schöpfungen einverleiben konnte.

Da VI. 45, 27. entlent ist, so könnte auch str. 3. (gleich mit VIII. 12, 21.) entlent sein. Die provenienz des stückes ist zweifelhaft, da es dem Turvaça Yadu günstig ist, wärend die Bharadvâja bekanntlich auf Divodâsa's seite stunden. Auch 45, 17. 33. haben drei bruchstücke mit dem maṇḍala VIII. gemein, deren jedes von einem andern verfaszer herrürt. Freilich ist sa tvam na Indra mṛḷaya VIII. 69, 2. völlig irrelevant. Ekadyûḥ Nâudhasa, dem VIII. 69. angehört, musz entschieden jünger sein als VI. 45. welches die glückliche rückker des Turvaça Yadu in einer nicht allzu fern ligenden vergangenheit vorausz setzt. Nodhâḥ war eben zeitgenosze von Purukutsa's sig über Sudâs. Umsomer musz Ekadyûḥ später fallen. Ebenso musz VIII. 83, 3. a. b. entlent sein, weil kâravaḥ wol für die besingung des reichen freigebigen Bṛbu passt, aber nicht für den einladenden ruf Marutaḥ somapîtaye. Es kann auch VIII. 83, 7, ser wol eine anspilung auf die genannte schlacht sein.

In 'pakvam âmâsu antaḥ' VI. 17, 6. 44, 24. 72, 4. VIII. 78. 7. steckt eine uralte rätselfrage, ein ὀξύμωρον.

§ 25.
Maṇḍala VII. Die Vasišṭha.

Keine von allen dichterfamilien war so ser bedacht ihr eigentumsrecht an ihren geistesproducten zu waren wie die Vasišṭha's, erstens durch mer als gewönlich häufige einfügung ihres namens, zweitens durch regelmäszige anwendung eines und desselben schluszhalbverses yûyam pâta svastibhiḥ sadâ naḥ, bei dem es müszig ist, den verlust von vermeintlich ursprünglichem vorauszzusetzen, an dessen stelle er getreten wäre, weil ein solcher verlust nicht nachweisbar, auch nicht fülbar, und nur bei unechten sûktas vorausz zu setzen wäre; drittens durch häufige anwendung einer und derselben schluszstrophe in je zwei aufeinander folgenden sûkta's, wobei der besagte halbvers sich immer von selbst versteht; nur 82. 83. haben gleiche schluszstrophe, ohne den halbvers und ohne nennung der Vasišṭha, was ein auszreichender grund, sie denselben abzusprechen (auch 81. gehört ihnen nicht an); es ist völlig undenkbar, dasz die Vasišṭha's wenigstens 83. sich nicht genannt hätten, wenn sie ein anrecht darauf beseszen hätten.

Genannt erscheint Vasišṭha in 1. (?) 9. 18. (nicht von einem V.) 22. 23. 26. 33. 42. 59. 70. 73. 86. 88. 96. X. 65. 66. 95. 122, 150. der

schluszhalbvers felt 18. 33. 59. (wegen des metrums) 96. X. 95. 150. — 33. ist ausz zwei stücken zusammengesetzt, von denen nur das erste möglicher weise Vasišṭha angehört. — Vasišṭhâḥ: 7. 8. 23. 33. 37. 39. 40. 76. 77. 80. 90. 91.

Die einzelnamen sind zweifelhaft Puruṇîtha 9. Suhotar 67.

Der schluszhalbvers 1*. (str. 20. 25. zwei sûkta) 3. 4. 7*. 8*. 9*. 11. 12. 13. 14. 19. (âvaḥ wol falsch und âvark zu schreiben, sonst würden hier die Vasišṭha die hilfe preisen, die die götter ihren schlimmsten feinden geleistet haben und das gleich neben der dem Sudâs geleisteten also in einem atem für entgegengesetztes die götter gepriesen haben). 20. 21. 22*. 23.* 24. 25. 26*. 27. — 30. 34. — 37*. 39*. 40*. 41. 42*. — 43. 45. 46.* 47. 48. 51. 54. 56. 57. 58. 60. — 70*. — 73*. 75. 76*. 77*. — 80*. 84*. — 86*. 87. 88*. 90*. 91*. 92. 97. — 101. — IX. 90. 97. (str. 1.—3. 4.—6.) — X. 65*. 66*. 122*. — Gleiche schluszstrophen haben folgende sûktapaare: 1, 1.—20. 1, 21.—25. 3. 4. (vorletzte str. VI. 15, 12.); 7. 8; 20. 21; 24. 25; 28. 29. 30; 34. 56; 35. (X. 65. 66); 39. 40; 41. 80; 60. 61; 62. 63; 64. 65; 67. 69; 70. 71; 72. 73; 84. 85; 90. 91; 97. 98; (VII. 97, 9. [nicht schlusz] IV. 50, 11.); 99. 100.

Bei einer solchen häufigkeit der beglaubigung ist es gewis nötig, die fälle, wo sie sich nicht findet, sorgfältig zu erwägen, ohne allerdings die möglichkeit einer bewuszten nachamung des in die augen springenden verfarens der Vasišṭha von seiten solcher, die denselben fremdes zuteilen wollten, unberücksichtigt zu laszen.

VII. 3, 2. âdasya vâto anuvâti çociḥ findet sich I. 148, 4. wo es wegen der folgenden worte beszer in den zusammenhang passt, und wofern entlenung anzunemen, ursprünglich sein musz. Auch VII. 4. erscheint str. 9. ausz VI. 15, 12. und 10. ausz VII. 3, (10.) angeflickt. Denn die worte etâ sâubhagâ u. s. w. passen gar nicht zu dem inhalte des vorhergehnden, das offenbar auf eine bedrängte lage des betenden hinweist. Die autorschaft eines Vasišṭha wird dadurch ser zweifelhaft. VII. 64, 5. avišṭam dhiyo jigṛtam puramdhîḥ findet sich 97, 9. und IV. 50. 11. in beszerm zusammenhange, die gut abschlieszenden worte jajastam aryo vanušâm arâtîḥ felen hier. Hier also wäre der wortlaut verstümmelt, um dem schluszhalbverse der Vasišṭha's platz zu machen. Wie es IV. 50. ein ganz guter schluszvers ist, so wäre man auch hier geneigt, in disen den schlusz zu vermuten; dann wäre 10. (in 97.) ausz 98. herüber genomen. Das sûkta 97. würde dann den Vasišṭha's eben so gewis abzusprechen sein, als 98. ihnen zuzuerkennen wäre.

Auch VII. 92, 5. â no niyudbhiḥ çatinîbhir etc. findet sich I. 135, 3. vollständiger, und wird dort ursprünglich sein, weil die sûkta 127.

bis 139. ausz älterer zeit als die der Vasišṭha stammen (sie kennen nur Divodâsa); und weil hier der grund, warum eine verkürzung vorgenomen wurde, klar vorligt, wärend wir keinen grund haben, in 135. m. I. den wortlaut anders zu postulieren. IV. 13, 2. ûrddhvam bh. o. d. a. ist älter als VII. 72, 4. weil dort die ganze situation in charakteristischer weise auszgefürt wird, wärend VII. 72. die einzelnen momente nur so hingeworfen werdne.

Eben so wenig ist I. 18, 3. wol ausz VII. 94, 8. entnomen, wir haben wol darin nur eine allgemein geltende gebetsformel zu sehen.

Irrelevant erscheint die ähnlichkeit VII. 8, 6. II. 38, 11. wo aber doch uruçansâya — jaritre beszer zu passen scheint als amîvacâtanam rakšohâ, das wie ein lückenbüszer auszsieht. VII. 37, 5. kadâ na ityâdi und VIII. 86, 15. es scheint letzteres sûkta die stelle in ihrer richtigen vollständigkeit zu zeigen; aber sie kann auch dort nicht an ihrer rechten stelle sein, denn die frage ist ganz unvermittelt und vollständig unpassend: dises opfer schütze mich, wie über waszer schaff mich über das vile unglück; wann dürftest du uns mit zu ersenendem reichtum beeren? so schreibt oder spricht kein vernünftiger dichter; der vers ist also auch hier lückenbüszer. VII. 55, 2. VIII. 61, 15. upa srakvešu bapsataḥ war wol allgemein gang und gäbe redeweise wie mâ no duhçansa îçata VII, 94, 7. I. 23, 9. oder VII. 62, 1. und VI. 19, 1.

Widerholungen finden sich 39, 7. 62, 3. ṛtâvâno var. m. agniḥ | yachantu candrâ upamam no arkam. VII. 63, 5. 65, 1. 'prati vâm sûra udite', letzteres höchst problematisch.

Die Vasišṭha sind keine Aṅgiraḥ; indessen findet sich bei ihnen diser auszdruck, wiewol merfach an verdächtiger stelle. Agni wird nie Aṅgirâḥ genannt; 44, 4. 52, 3. komen die Aṅgiras als die heiligen priester, allein bei den sûkta's felt alle und jede beglaubigung als von den Vasišṭha's herrürend, dagegen ist 42, 1. ganz beglaubigt, und hier sind wol Aṅgiras selber gemeint, so wie villeicht 52, 3. Ušâḥ heiszt Aṅgirastamâ 75, 1. 79, 3. Der gebrauch ist also beschränkt, und auch Daçagva und Navagva werden nicht erwähnt.

Es felt übrigens nicht an sûkta's die den Vasišṭha's auf keinen fall eigen sein können; gleich sûkta 5. erweist sich durch mangelnde beglaubigung so wie durch die parteiname für die Pûru als fremd. Sûkta 6. handelt von der unterwerfung der Nahuša, eines den Tṛtsu verbündeten volkes, denen eben die Vasišṭha angehörten, es ist undenkbar, dasz ein Vasišṭha das eräugnis in der weise, wie das sûkta sie zeigt, erwähnt hätte, und in der tat jede äuszere beglaubigung felt. Sûkta 10. 15. (gâyatrî) 16. (prâg. bârh. villeicht von dem verfaszer des

vorigen, vgl. 14. und 10.) 17. 18. (erinnert an III. 53. VI. 47. ist aber, obwol Vasišṭha und Parâçara, der auch den Vasišṭhâ's angehört, genannt erscheinen, kaum einem Vasišṭha zuzuerkennen). 19. (wir haben oben bemerkt, dasz 3. wol âvark zu schr. disz stimmt auch zu str. 8. wo Turvaça Yadu feindlich erwähnt wird.) 31. (gâyatrî). 32. (meist prâg. bârh. Sudâs ob erwähnt str. 10. zweifelhaft; die stelle kann anlasz gewesen sein, dasz das sûkta unter die der Vasišṭha gekomen ist; beglaubigung felt). 33. der anfang könnte wol den Vasišṭha's angehören, auf jeden fall gehören beide teile 1.—6. und 7.—14. freunden derselben an, und warscheinlich nur in disem sinne sind sie unter die Vasišṭha-sûkta gekomen) im zweiten teile wird Vasišṭha's nahen den Pratṛdaḥ angekündigt.) 34. zweifelhaft weil 22.—25. mit dem schluszhalbvers im metrum verschieden sind, doch ist verwandtschaft der metra vorhanden, die trišṭup haben also villeicht die function des metrischen abschluszes). 38. unbeglaubigt. 44. 49. 50. 52. 55. unbeglaubigt. 56. ist die schluszstrophe bedenklich, sie ist von 34. entlent und steht mit dem thema des sûkta in keinem zusammenhang; 1.—11. und 12.—24. gehören wol zusammen, da str. 12. etwas vorauszsetzt). 66. 74. 81. 82. 83. 89. 94. 102.—104. unbeglaubigt. Die grosze zal von sûkta an die Açvinâ, 8, und an die Ušâḥ, 7, erregt notwendig den verdacht, dasz hier manches nicht den Vasišṭha's angehören mag. Auszdrücklich und in ganz unverdächtiger weise nennen sich die dichter nur: 70. 73. 76. 77. 80. dise können also für unbedingt echt gelten.

§ 26.

Maṇḍala VIII. IX. X.

Im achten maṇḍala sind noch zu erwähnen Puruhanman 59. Purumîḷha 60. Gopavana 63. Âtreya, Virûpa (43. 44.) 64. Kṛšṇa 74. Viçvaka 75. Tiraçcî 84. Vâl. 11. Kṛça.

Im maṇḍala IX. sind noch die Vṛšagaṇa's (97, 8.), Kaçyapa 113. (114. mit gleicher punarukti). Asita 5.—24. wird Ath. V. I. 14, 4. erwähnt, mit Kaçyapa. Sâmaveda I. 1, 2, 4, 10. I. 4, 2, 4. 2. Agni sein vater. 95, 2. II. 42, 1. 'iyarti vâcam ariteva nâvam' ist wol eine art sprüchwörtlichen vergleiches, 97, 39. I. 62, 2. yena naḥ pûrve pitaraḥ padajñâḥ irrelevant, wol auf ältere quelle zurückgehnd.

Aṅgirastama heiszt soma 107, 6. 86, 23. hat Soma den Aṅgirâḥ den rinderstall geöffnet. 62, 9. ungewis ob aṅgirobhyaḥ (priestern) zu svâdišṭho oder auch zu pari srava zu construieren. Agni wird nie Aṅgirâḥ genannt; er komt allerdings im IX. m. ser selten vor.

Im maṇḍala X. finden wir sûkta 4. für die Pûru günstig, und da 1. 2. 3. denselben charakter zeigen, so können wir dieselben wol einem verfaszer zuschreiben, er ist jedoch nicht genannt; ebenso respective 48. 49. Vimada gehören 20, 10. 24, 4. Vimadâḥ 23, 6. 7. Die punarukti 'vi vo made' 21. 24. 25. hatte den zweck, wie die der Nâbhâka sûkta an den namen des dichters zu erinnern. 56. ist das todtenlied Bṛhaduktha's für seinen sohn Vâjî. 60. villeicht Ikšvâku's. 63. 64. Gaya Plâta's mit gleicher schluszstrophe. Ath. V. I. 14, 4. heiszt es: mit des Asita brahmagebet, des Kaçyapa, des Gaya, | bind ich wie die schwestern die vorratskammer fest dein glück. 69. Sumitra Vadhryaçva. 106. Bhûtânça. 115. Kaṇva. 120. Bṛhaddiva Âtharvaṇa. 132. Sumedha und Nṛmedha (80. 3.) natürlich eine und dieselbe person. 149. Arcan (Hâiraṇyastûpa?). 171. Iṭa (Bhârgava?).

Zwei gleiche schluszstrophen haben wir 42. 43. 44. gleichen schluszvers X. 45. IX. 68. gleichen schluszhalbvers 11. 12 deren charakter unverkennbar gleichartig, und denen die anukramaṇî auch einen verfaszer gibt.

Gleichen schluszhalbvers haben wir ferner 20. (Vimada) und 99. Von letzterm sûkta könnte Ṛjîçvan Âuçija das subject sein, villeicht ein nachkome Kakšîvâns. Dann wäre Nahušaḥ anders zu nemen als in unserer übersetzung geschehn als nominativ der Indra der Nahuša. Vamraka wäre dann durch anrufung des gottes wider in seinen besitz gelangt, ausz welchem 'sein paar', doch wol seine ältern, früher von Indra vertriben worden waren. Pipru wird im I. maṇḍala nur von den Vâršâgirâḥ, die gleichfalls den Nahuša befreundet waren, erwähnt. Wenn wir 138. demselben verfaszer zuschreiben, so ist es, weil nur hier noch im X. m. derselbe vorkomt, dann wegen 99, 10. und 138, 6. sieh weiter unter Pipru und Ṛjiçvan. Es ist wol zu schreiben 'asya stomebhir âuçijasya ṛjiçvâ'. X. 158, 5. ist zusammengeschweiszt ausz I. 82, 3. und X. 37, 7. was in letzterm stücke auf die aufgehnde sonne bezogen ist, wird in erster stelle weniger passend allgemein gesagt; da das pratipaçyema sûryam wol zu vil gefordert ist. Agni heiszt im X. m. nie Aṅgirâḥ, dag. Sâm. V. II. 6, 2, 6, 3. Vâj. S. 11, 45. 12, 8.

§ 27.
Allgemeine übersicht.

Direct beglaubigt I. 14. 36. 37. 39 44. 45. 46. 47. 48. 49.

Warscheinlich 2.—17. 36.—50. für Kaṇva Praskaṇva Medhyâtithi Upastuta Vṛšan.

Zweifelhaft 1.
Kakšîvân Auçija.
Direct beglaubigt 18.
Warscheinlich 18.—23.
Zweifelhaft 24.
Direct beglaubigt 27. Jarâbodha.
Warscheinlich 25.—27. 30. (1.—16. 7.—22.)
Zweifelhaft 28. 29.
Direct beglaubigt 31. (1. 2. 17.) ein Âṅgirasa.
Warscheinlich 31.—35.
Direct beglaubigt I. 51. (14.) ein Âṅgirasa Pajra (Âṅgirasa str. 3.).
Warscheinlich 51.—57.
Direct beglaubigt 59. Bharadvâja.
Direct beglaubigt 58. 60. 61. 62. 63. 64. Nodhâḥ Gâutama (Âṅgirasa). 77. 78. 79. 85. 88. 92. Gotamâḥ. 88. Vṛkâri.
Warscheinlich 65.—76. 80.—82. 83. (Âṅgirasa) 84. 90. 92. zwei sammlungen 58.—64. 65.—92.
Zweifelhaft 91. 93.
Direct beglaubigt 94.—104. 106.—115. Vâršâgirâḥ.
Direct beglaubigt 102. Upamanyu?
Zweifelhaft 105.
Direct beglaubigt 51. 116. 117. 119. 120. 122. 126. Kakšîvân Âuçija Pajrâḥ Pajriyâḥ Kakšîvantaḥ Pṛkšayâmâḥ.
Warscheinlich 116.—126.
Von einem unbekannten dichter, einem priester des Divodâsa, 127.—139. Paruchepa?
Direct beglaubigt 158. Âucathya.
Zweifelhaft 140.—157. 159.—163.
Direct beglaubigt 164. Baškaya.
Direct beglaubigt 165.—169. 171. 173.—178. 180.—186. 189. 190. Agastya Mândârya Mânyâḥ Mânâḥ.
Zweifelhaft 170. 172. 179. 187. 188. 191.

II. maṇḍala.

Direct beglaubigt (1. 2.) 4. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. (13. 14.) 23. 24. (27. 28. 29. 33. 35. 39. 40. 42. 43. Gṛtsamadâḥ Çunahotrâḥ.
Warscheinlich 3. 7. 8. 9. 10. 21. 22. 25. 26. 30. 31. 34. 35. 36. 37. 38.
Zweifelhaft 5. 6. 32.

III. maṇḍala.

Direct beglaubigt 1. 5. 6. 7? 15. 18. 22. 23. 26. 29. 30. 31? 32. 33? 34. 35. 36. 38. 39. 42. 43. 48. 49. 50. 53. Viçvâmitrâḥ. Kuçikâḥ.

Warscheinlich 4. 8. 29. 45. 46.—50. 52.

Zweifelhaft 7. 31. (39, 5.) 33. 37. 44. 51. 52. 54.—61. villeicht eine selbständige sammlung.

Direct beglaubigt 62. Jamadagni.

IV. maṇḍala.

Direct beglaubigt 4. 12. 16. 17. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 32. Vâmadeva Gotama. 13. 14. ein verfaszer. — 43. 44. Ajamîḷha. — 26. Kakšîvân. warsch. 25. 27.

Warscheinlich 1. 2. 3. 5.—11. 13. 15. 28. 29. 30.—58. von 41. an villeicht von 33. eine selbständige sammlung.

Zweifelhaft 15. 18. 39.—57.

V. maṇḍala.

Direct beglaubigt 2. 4. 7. 15. (72?) 73. 74. 77. 22. 39. 40. 67. Atrayaḥ. 9. 10. 16. 17. gl. schluszv. ebenso 42. 43. 76. 77. 1. Gavišṭhira. — 19. Bṛhaduktha. — 22. Viçvasâman (Atrayaḥ). — 27. Asura. — 29. Gâurivîti. — 30. Babhru. — (35.) 36. Purûvasu. — 70. Purûru. — 52. 61. Çyâvâçva. — 81. Çyâvâçva. — 64. Arcanânâḥ.

Warscheinlich 52.—61. 81. 82. Çyâvâçva. — 39. ähnlicher schluszv. wie 22. —

Zweifelhaft 11. 12. nicht von Âtreya's herrürend; vile abschnitte rüren wol gewis von Âtreya's her, aber eine bestimmte hinweisung felt.

VI. maṇḍala.

Direct beglaubigt 2. 4. 10. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 23. 24. 25. 31. 35. 47. 48. 50. 51. 63. 65. Bharadvâja. 15. Vîtahavya 47. Pâyu.

Warscheinlich der weitausz gröszte teil echt.

Zweifelhaft (nicht Bh. angehörig) 20. 45.

VII. maṇḍala.

Direct beglaubigt 1. 3. 4. 7. 8. 9. 11.—14. 18.—30. 33.—37. 39.—43. 45.—48. 51. 54. 56.—65. 67.—73. 75.—80. 84.—88. 90. 91. 92. 96.—101. Vasišṭhâḥ.

Alle übrigen müszen den Vasišṭha abgesprochen werden; aber auch von den obigen 4. 18. 19. 33. 56. 64. 92. 97.

VIII. maṇḍala.

Direct beglaubigt 1.—11. Kaṇva Medhyâtithi Praskaṇva Priyamedha Vatsa; 19. 20. 22. Sobhari — 23. 24. 26. Vyaçvâḥ Viçvamanâḥ. — 32. 33. 34. Kaṇva Priyamedha Medhyâtithi — 35.—38. Çyâvâçva — 39.—42. Nâbhâka — 46. Vaça Açvya — 48. Gṛtsamada? Sumedhâḥ — 58. Priyamedha — 59. Puruhanman — 60. Purumîḷha — 63. Gopavana — 64. Virûpa — 69. Ekadyû Nâudhasa — 74. Kṛšṇa — 75. Viçvaka — 77. Gotamâḥ — 81. Çrutakakša — 84. Tiraçcî — 90. Jamadagni — 91. Vivasvânaḥ — 92. Upastuta Sobhari. —

Warscheinlich 12. 13. Çrutakakša? — 23.—27. Viçvamanâḥ — 23. Ukšaṇyu? — 31. Kaṇva — 28.—30. ein dichter — 43. 44. Virûpa — 45. Viçvamânuša — 49.—57. Kaṇva — 62. Gopavana — 65.—68. Kaṇva — 78. 79. Gotamâḥ — 82. 83. Çrutakakša — 86.—89. Jamadagni.

Zweifelhaft 14? 47. 80. 85. Vyaçva erwähnt Sâm. V. I. 2, 2, 3, 8.

IX. maṇḍala.

Direct beglaubigt 43. Medhyâtithi — 62. Vyaçva? Jamadagni? — 65. Jamadagni — 74. Kakšîvân — 82. Pajra? — 86. Gṛtsamada — 90. Vasišṭha — 93. Nodhâḥ — 97. Vâršâgirâḥ (45.—58.) — Vasišṭhâḥ — Vṛšagaṇâḥ — 113.—114. Kaçyapa. —

X. maṇḍala.

Direct beglaubigt 20. 23. 24. Vimada und 21. 25. — 31. Kaṇva Nâršada — 54. 56. Bṛhaduktha — 60. vill. Ikšvâku — 63. 64. Gaya Plâta — 65. 66. Vasišṭha — 69. Sumitrya — 73. Priyamedhâḥ — 89. Viçvâmitrâḥ — 95. Vasišṭha — 104. Viçvâmitra — 105. Sumitra Durmitra — 106. Bhûtânça — 115. Kaṇvâḥ Supitrya Upastutâḥ Vâršṭihavyâḥ — 120. Bṛhaddiva Âtharvaṇa — 122. Vasišṭha — 132. Nṛmedha — 150. Vasišṭha — 149. Arcan (Hairaṇyastûpa?) — 160. Viçvâmitra? — 171. Iṭa (Bhârgava) — 167. Viçvâmitra Jamadagni — 11. 12. schluszhv. gleich 42. 43. 44. zwei schluszstr. gleich. —

Warscheinlich 55. Bṛhaduktha — 67. (68.) Ayâsya? Vâl. 1. Kaṇvâḥ — 6. Praskanvâḥ — 7. Kâṇvâyanâḥ — 11. Kṛça. —

§ 28.

Vedische dichter in den texten erwähnt.

Ath. V. IV. 29.

Euer gedenk ich, Mitra und Varuṇa, merer der ordnung, einträchtiges sinnes, die ihr die lügner stoszet, | dem warhaftigen helfet ihr in den schlachten, drum sollt ihr ausz bedrängnis uns befrein. 1

die ihr einträchtig stoszet die lügner, und dem warhaftigen helft in den schlachten, | die ihr beschauend die männer geht zu dem was Babhru gepresst hat, ihr sollt ausz° 2

die ihr gut seid dem Aṅgiras, dem Agasti, o Mitra und Varuṇa, dem Jamadagni, dem Atri, | die ihr gut seid dem Kaçyapa, dem Vasišṭha, ihr sollt ausz° 3

die ihr gut seid dem Çyâvâça, dem Vadhryaçva, o Mitra und Varuṇa, dem Purumîḷha, dem Atri, | die ihr dem Vimada gut seid, dem Saptavadhri, ihr sollt° 4

die ihr dem Bharadvâja gut seid, dem Gavišṭhira, dem Viçvâmitra, Varuṇa Mitra, dem Kutsa, | die ihr dem Kakšîvân gut seid, und helfet dem Kaṇva, ihr sollt° 5

die ihr dem Medhâtithi gut seid, dem Triçoka, Mitra und Varuṇa, und dem Uçanâ Kâvya, | die ihr dem Gotama gut seid, und helfet dem Mudgala, ihr sollt° 6

deren streitwagen den weg der warhaftigkeit färt, und mit geradem zügel verderbend losfärt auf die in falschheit wandelnden, | ich preise Mitra und Varuṇa, flehend ruf ich gewaltig, ihr sollt ausz bedrängnis darum uns erlösen. 7

Es ist nicht ohne ein gewisses interesse, die dichternamen, die citiert werden, zu übersehn. Dise citate teilen sich in solche von dichtern, die als liederverfaszer in der anukramaṇî nicht vorkomen, und in solche, denen lieder zugeschriben werden; letztere wider in solche, die mit recht als dichter bestimmter abschnitte genannt erscheinen, und in solche, für die wir keinen anhaltspunkt in diser beziehung haben.

Zu der ersten abteilung gehören:

A ṅ g i r â ḥ I. 45, 3. 139, 9. Die erwähnung ist durchausz unbestimmt, sie kann ser wol auf einen mythischen übermenschlichen sänger bezogen gefaszt werden. Es gilt disz namentlich von letzterer stelle, wärend bei der erstern zu bemerken ist, dasz Virûpavat vorauszgeht; die familie der Virûpa gehört aber den Âṅgirasa an. Wir haben hier also schon einen eponymen dichter in dem engern kreise. Was die Aṅgiras betrifft, so haben wir schon im vorauszgehnden widerholt auf das abweichende verhältnis hingewiesen, in dem die verschiedenen ṛšifamilien zu denselben stehn. Wir müszen darausz den schlusz ziehen, dasz sie wirklich einen verband bildeten, dasz es Âṅgirasas wirklich gab, dasz es aber auch einen entferntern ihnen freundlichen kreis gab, und eben so ṛšifamilien, die ihnen feindlich waren. Denn ausz der nichtnennung derselben unter umständen, wo man dieselbe erwarten könnte, kann man unbedingt auf gegnerschaft schlieszen. Dasz wir deshalb nicht an einen persönlichen Aṅgirâḥ zu glauben nötig haben, der einmal gelebt haben sollte, versteht sich von selbst; die pluralität ist, wie überall deutlich hervorgeht, das ursprüngliche. Mer sieh im abschnitte über die mythischen anschauungen. Ihr sâma wird merfach hervorgehoben VIII. 29, 10. I. 62, 2. 107, 2. X. 78, 5.

A p n a v â n a IV. 7, 1. VIII. 91, 4. gehört zu den Bhṛgu's, mit denen er an beiden stellen genannt wird. An zweiter stelle ist die form als nom. si. sicher; an der ersten könnte man es für nom. plur. halten. Ob der Apnavâna nicht ebenso wie der Adhrigu (der ausz dem babhrur adhriguḥ, d. i. dem soma, der hier sich einfindet, im gegensatz zu dem im monde, I. 112, 20 zu einem [Bhujyu u n d] Adhrigu geworden ist) einem missverständniss seine entstehung verdankt, und apnavân nicht einfach adjectiv in der bedeutung 'tätig' war, wagen wir trotz dem es uns ser warscheinlich dünkt, nicht geradezu zu behaupten.

I k š v â k u X. 60, 4 offenbar als priester Asamâti's des fürsten der Mâhîna, dessen stadt Bhajeratha. Mit Asamâti ist ein wortspil beabsichtigt. Es ist höchst warscheinlich, dasz Ikšvâku selber der dichter ist.

E v â v a d a V. 44, 10. K r a v a ṇ a 9. Es ist klar, dasz in der folgenden strophe die helfer Kravaṇa's bei der opferhandlung gemeint sind. K š a t r a M a n a s a E v â v a d a Y a j a t a S a d h r i und A v a t s â r a. War nun Kravaṇa yajamâna oder hotar? Wir glauben letzteres.

G o ç a r y a Vâl. 1, 10. hier sind so vile personen citiert (Kaṇva Trasadasyu Paktha [Daçavraja auch Vâl. 2, 9. Goçarya auch VIII. 8, 20] Ṛjiçvan), dasz eine entscheidung, wer Goçarya gewesen sein mag, unmöglich ist.

T a r y a V. 44, 12. genannt mit S a d â p ṛ ṇ a Y a j a t a B â h u v ṛ k t a

Çrutavit, als helfer im kampfe, alles unzweifelhaft priester, die mit lautem gebete wärend der schlacht sig brachten.

Pâršadvâṇa nur als wundertäter genannt Vâl. 3, 2,

Dasyave vṛka als ṛši auszdrücklich genannt Vâl. 3, 2. aber Vâl. 7. und 8. sind gewis älter, und zeigen denselben offenbar als könig und fürstlichen beloner der Kâṇvâyana. Der verfaszer von Vâl. 3. hatte wol 7. 8. vor augen, faszte aber das verhältnis falsch auf.

Vṛšan I. 36, 10. gehörte den Kaṇva's an; villeicht sind die Vṛšaganâḥ IX. 97. auf ihn zurückzuführen.

Çatayâtu VII. 18, 21. genannt mit Parâçara Vasišṭha, warscheinlich auch ein Vâsišṭha.

Çiñjâra mit Kaṇva Priyamedha Upastuta Atri VIII. 5, 25. (X. 40, 7. allein) vgl. verbalwurzel çiñj (çiṅkte).

Wir betrachten nunmer die fälle, in denen einer im Ṛk citierten persönlichkeit irgend ein abschnitt zugesprochen wird, ohne dasz sich die berechtigung hiezu nachweisen liesze; wobei bemerkt werden musz, dasz beinahe in allen fällen der der citierten persönlichkeit zugewiesene abschnitt, in demselben maṇḍala sich befindet, wo dieselbe citiert wird.

Avatsâra (Kâçyapa vgl. das bei Kravaṇa gesagte) wird als verfaszer von V. 44 angegeben; wenn wir aber in den str. 9. 10. nach dem verfaszer zu suchen haben, so können wir im wortlaute nur für Kravaṇa einige berechtigung finden. Von den stücken, die im IX. m. Avatsâra zugewiesen werden 53.—60. hat keines irgend eine deutliche beziehung auf ihn. Interessant ist dagegen in 58. die dânastuti Dhvasra's und Purušanti's, die offenbar identisch sind mit den I. 112, 23. genannten Dhvasanti und Purušanti. Da letztere stelle, wie wol der gröszere teil von 112 eine interpolation ist, so gebürt IX. 58. offenbar der vorzug höheren alters. Ein innerer sachlicher zusammenhang auch zwischen beiden stellen ist wol mer als eine bare möglichkeit.

Yajata hat V. 67. 68. wol nur deswegen zugewiesen erhalten, weil V. 67, 1. yajata als adjectiv vorkömt. Sadhri wird Vâirûpa (nicht wie Yajata Âtreya) genannt. X. 114 ist offenbar spätes ursprungs.

Bâhuvṛkta V. 71. 72. (Âtreya); Çrutavit V. 62. Sutambhara V. 11.—14. Sadâpṛṇa V. 45. alles unbeweisbar und unwarscheinlich.

Kavaša (Âilûša?) VII. 18, 12 als priester der fünfvölker in der zehnkönigsschlacht ums leben gekomen. Eine unzweifelhaft historische persönlichkeit. Ihm werden X. 30.—34. zugeschriben. Sovil wird man zugestehn müszen, dasz für 30. und 34. eine möglichkeit besteht; die übrigen können nicht von ihm herrüren. Im Âitareya Brâhmaṇa wird erzält, die brâhmana's an der Sarasvatî wollten zu ihren groszen sattra's

Kavaša nicht zulaszen, weil er nicht rein brâhmaṇischer abkunft (sohn einer Dâsî), und ein spiler gewesen sei. Da wäre er an einen einsamen ort gegangen und die Sarasvatî wäre um ihn herumgefloszen und hätte ihn das Âponaptrîyam X. 30. gelert. Wegen des zweiten vorwurfes dürfte ihm X. 34. das würfellied zugeschriben worden sein. Warscheinlich ist seine autorschaft für dasselbe jedoch nicht.

Dasz 32. 33. nicht von ihm herrüren können, ergibt sich ausz der erwähnung Kuruçravaṇa eines späten nachkomen von Trasadasyu. Aber Kavaša hat nicht einmal disen erlebt.

Kutsâḥ werden offenbar als priester (den Vasišṭha's feindlich) erwähnt VII. 25, 5. und die den Vâršâgirâḥ gehörigen hymnen werden ihnen missverständlich zugeschriben. Den letztern I. 100. richtig und Ambarîša Vâršâgira IX. 98. ungewis, während die ihnen gehörigen IX. 97, 45—58. den Vâršâg. gewis gehören, von der anukramaṇî aber den Kutsa gegeben werden.

Dîrghanîtha (damûnâḥ?) Vâl. 2. 10.

Nîpâtithi Vâl. 3, 1. genannt als verfaszer von VIII. 34, 1.—15 (anušṭup 16.—18. gâyatrî anukramaṇî unsinniger weise die tausend ṛši's Vasurociḥ) Kâṇva; (str. 1. 4. Kaṇva Kaṇvâḥ genannt. Bare möglichkeit. Vâl. 3, 1. ist zu übersetzen: [so trinke jetzt] bei Nîpâtithi etc., wofern man nicht den abschnitt (vgl. Dasyave vṛka) ser spät ansetzen musz vgl. Krivi.

Pušṭigu Kâṇva Vâl. 3, 1. Çrušṭigu Vâl. 3. ersterm wird Vâl. 2 letzterm Vâl. 3. gegeben.

Pṛthî Venya VIII. 9, 10. citiert; ihm gehört schwerlich X. 148. denn X. 93, 14 wird Pṛthavâna Vena (Pârthya) auszdrücklich als maghavân genannt. Sieh unten.

Bhṛgavaḥ (Ath. V. IV. 14, 5. V. 19. Vâj. S. 17, 69. 18, 56. Sâm. V. II. 3, 1, 22, 3.) Die anukr.weist einem Bhṛgu Vâruṇi IX. 65. zu. Disz stück gehört wenigstens in seinem zweiten teile Jamadagni an; str. 7. wird allerdings Vyaçva genannt. Dagegen kann X. 19. als einem Bhṛgu gehörig nicht erwiesen werden. Ein Âurvabhṛgu wird genannt VIII. 91, 4. Die Gṛtsamada sind bekanntlich obwol Çâunaka's doch in den verband der Bhṛgu aufgenomen worden.

Die stellen, wo der Bhṛgu erwähnung geschieht, sind folgende: I. 58, 6. 127, 7. 143, 4. II. 4, 2. III. 2, 4. IV. 7, 1. VI. 15, 2. X. 116, 2. 9. X. 122, 5. An disen stellen wird nur erwähnt, dasz diselben das feuer (vgl. I. 71, 4. 120, 5. IV. 7, 4.) zum gottesdienste hervorgebracht (geriben) haben (I. 60, 1. III. 5, 10. in verein mit, unter vorgang des Mâtariçvan). Als priester sänger werden sie genannt IV. 16, 20. X. 39, 14. VII. 18, 6. VIII. 6, 18. (nach disen beiden stellen wären

die Bhṛgu im dienste der fünfvölker, scheinen jedoch den Kâṇva's an ansehen nicht ganz gleich gestanden zu haben) — X. 92, 10. als priester von göttlicher macht, ähnlich X. 14, 6. VIII. 3, 16 (9.) 35, 3. (43, 13.); allgemein IX. 101, 13 nur als zauberkräftig. Bei den Vâršâgirâḥ und und im ganzen V. m. geschieht der Bhṛgu keine erwähnung; m. VII. stehn sie auf feindlicher seite, was mit VIII. 6, 18. gut stimmt.

Mit den Bhṛgu werden die Yati's VIII. 3, 9. 6, 18 genannt. Çirimbiṭha X. 155 zweifelh. Die Bhṛgu scheinen den Anu angehört zu haben. Vâj. S. 17, 69, werden Bhṛgu genannt comm. Bhṛgugotraviprâiḥ; 18, 56. als opferpriester; Yati sieh Sâm. V. ob.

Samvarta Vâl. 6, 2.

Hiraṇya stûpa Âṅgirasa X. 149, 5. es ist nicht unwarscheinlich, dasz der ebendort genannte Arcan sein sohn ist. Ein anrecht jedoch auf I. 31.—35. IX. 4. 69. ist unerweisbar. Uebersieht man die gesammtheit der fälle namentlich mit berücksichtigung der unzweifelhaft falschen verfaszerangaben der anukramaṇî, so kann man nur eine höchst entfernte möglichkeit für die richtigkeit der zuweisung bestimmter abschnitte an die eben erwähnten persönlichkeiten zugestehn, einen grad von möglichkeit, der einen wiszenschaftlichen wert nicht mer besitzt. Indes ergeben sich folgende dichternamen: Kravaṇa, Avatšâra, Sutambhara, Vṛšan, Kavasâ, Kutsa, Nîpâtithi, Pušṭigu, Crušṭigu, Hiraṇyastûpa, Tarya, Sadâpṛṇa, Yajata, Bâhuvṛkta, Çrutavit, Çatayâtu, Parâçara, Çiñjâra, an deren einstiger existenz im allgemeinen ein grund zu zweifeln nicht vorhanden ist.

Gröszeres interesse bieten die fälle, in denen dichter citiert werden, über deren anrecht an abschnitte, die ihnen von der anukramaṇî zugewiesen werden, ein zweifel nicht möglich ist. Freilich treten hier zweifel doch, wenn auch in anderer form auf. Manchmal ist die identität der person nicht klar, manchmal ist es warscheinlich oder gewis, dasz die identität nur die des namens ist, manchmal zweifelhaft, ob die person nicht schon göttlich gedacht ist, ob der name nicht blosz aufs geratewol oder typisch gebraucht wird. Trotzdem bieten die erwähnungen der dichter des Veda im Veda selber ein wichtiges moment zur entscheidung von mancherlei fragen.

Agastya erscheint citiert I. 179, 6 mit seiner frau Lopâmudrâ. Dürfte man einen villeicht etwas weit gehnden schlusz ausz diesem stücke ziehen, so könnte man annemen, dasz die grundlage eine erzälung bilde, Agastya habe sich längere zeit geweigert, seiner frau bei zu wonen, und dasz infolge hievon, die brâhmaṇa und die kšattriya (oder die kšattriya und die vâiçya) unheil befiel. Str. 5. die die anukramaṇî den schüler sprechen läszt, ist unklar; aber sie kann den an-

lasz des zerwürfnisses enthalten, sei es, dasz durch des schülers vermittlung Lopâmudrâ soma getrunken hatte, oder Agastya seiner frau beiwonte, wärend er dîkšita (und könig Soma bei ihm zu gaste) war. Dadurch, dasz er seiner frau beiwonte, hob er das unheil auf, vergieng sich aber am könig Soma, daher str. 5. als prâyaçcittam zu betrachten. VII. 33, 10. sieh unter Vasišṭha.

Erwähnt wird er noch X. 60, 6. Ikšvâku, der dichter musz als einer von den schwestersöhnen Agastya's betrachtet werden, von denen die rede ist.

Durch Agastya's fürbitte erlangte Viçpalâ in der schlacht (gegen?) Khela ein ehernes bein (I. 112, 10. 116, 15.) 117, 11. (118, 8. 182, 1. X. 39, 8.) Agastya findet die Virudraquelle I. 180, 8.

Atri wird erwähnt I. 117, 3 (gaṇena). 112, 7. 16 (wird von Manu als jünger unterschieden vgl. dagegen I. 139, 9.) 116, 8 (sarvagaṇam). 118, 7. 119, 6. VII. 68, 5. 71, 5. X. 39, 9. 143, 1. 2. 3. Mit seiner schar war er in einen heiszen abgrund geraten und von den Açvinâ gerettet worden, ebenso V. 78, 4. I. 180, 4. VIII. 62, 3. 7. 8. VI. 50, 10.

Auf Atri's weise im singen, anrufen der götter wird angespilt mit atrivat I. 45, 3. V. 4, 9. 7, 8. 22, 1. 51, 8. 72, 1. An erster stelle wird noch Praskaṇva, Kaṇva, die Priyamedha, auf Virûpa (etešâm âhvânam çṛṇoši yathâ tadvat Sây.). Hier können nur die stammväter der betreffenden familien nicht damals lebende personen diser namen gemeint sein. So auch VIII. 5, 25. Dasselbe gilt für I. 51, 3. 139, 9. an ersterer stelle mit den Aṅgiras, an letzterer mit Dadhyaṅk Manu Aṅgirâḥ Priyamedha Kaṇva lauter eponymen stammvätern genannt. Dagegen werden I. 183, 5. mit Gotama Purumîḷha Atri gewis lebende gleichzeitige persönlichkeiten gemeint. Ebenso V. 22, 4. 39, 5. 67, 5. VIII. 36, 6. 38, 8. Dasz die vorväter in dieser weise erwähnt werden konnten, ist für die damalige ansicht vom alter der Vedischen dichtung überhaupt von wichtigkeit.

In V. 22, 1. 40. 51, 8—10. 72, 1. 78, 4. X. 80, 3. VI. 50, 10. (auch z. b. Vâj. S. 17, 74.) ist nur im allgemeinen der stammvater Atri gemeint, als die natürliche quelle, ausz der die gesammte weisheit des ganzen stammes flosz. VIII. 42, 5. ist die erwähnung in einem Aṅgirashymnus unmotiviert, so dasz sie für eine zimlich späte entstehungszeit des sûkta spricht. Erklärlich dagegen ist, dasz Çyâvâçva Âtreya VIII. 35, 19. 36, 7. 37, 7. sein gedenkt.

X. 150, 5. ist die erwähnung ganz allgemein typischer natur, wie die trennung von Gavišṭhira zeigt.

Von den vielen stellen, wo Atri genannt wird, gehört nur eine

dem maṇḍala VI. an; in II. (Atri agni) III. IV. IX. findet sich nicht eine einzige erwähnung desselben.

Atharvan I. 80, 16. 83, 5. VI. 16, 13. 14. 15, 17. X- 92, 10. 21, 5. (48, 2?). 87, 12. Alle dise stellen beziehen sich auf die erfindung des feuers (reiben), und des opfers durch Atharvan, der natürlich eine mythische gestalt ist. Er stammt schon ausz der zeit der gemeinsamkeit von Erâniern und Indischen Ârya's. Ueber die Atharvâṇaḥ werden wir noch später zu sprechen haben; sie waren feuer- und somapriester IX. 11, 2. X. 14, 6. VI. 47, 24.

Upastuta I. 36, 10. 17. VIII. 5, 25. In verbindung mit Kaṇva, Medhyâtithi, Vṛšan, Priyamedha I. 112, 15 mit Kali, Vamra, Vittajâni, Pṛthi. Es ist wol nur der stammvater gemeint, oder der name ist typisch gebraucht.

Ṛjiçvan Âuçija X. 99, 11. Die anukramaṇî kennt nur einen Bhâradvaja. I. 119, 9. ist der genannte Âucija offenbar der dichter des stückes, sowie von 122 (warscheinlich auch von 121). Es ist kein zweifel, dasz der Âuçija IV. 21, 6. 7. und V. 41, 5 mit demselben identisch ist. Die stellen beweisen, dasz derselbe einen groszen ruf besasz, und sind mit ihm gleichzeitig. X. 99, 11. scheint Ṛjiçvan-Âuçija jedoch mit dem anderen Ṛjiçvan verwechselt mit dem Vâidathina. Sonst müszte man annehmen beide hatten zusammen gelebt und gewirkt, was, wenn auch nicht recht warscheinlich besonders neben V. 29, 11. dagegen durch V. 41, 5. ermöglicht würde. Dise anname würde allerdings alle stellen in übereinstimmung bringen.

Kakšîvân I. 51, 13. erhält er von Indra die junge Vṛcayâ zur gattin; 112, 11. (wo er stotar heiszt) 116, 7. 117, 6. (Pajriya) madhugabe) IV. 26, 1? — VIII. 9, 10. genannt mit Vyaçva Dîrghatamâḥ und Pṛthî Vâinya mit Atri X. 143, 1. Keine stelle kann als gleichzeitig gefaszt werden, und sind daher die stücke, die Kakšîvân unzweifelhaft gehören, älter. Dagegen scheint X. 61, 16. sich auf den lebenden zu beziehen, wie gewis I. 126, 2. 3. IX. 74, 8. (hundertjärig).

Ghošâ Kâkšîvatî wird X. 40. eine königstochter genannt, sie kann also füglich nicht Kakšîvân's tochter gewesen sein. Dergleichen fälle beweisen, wie wenig verlasz im ganzen ist selbst auf alte auszervedische tradition I. 118, 7. X. 39, 3.

Kaṇva I. 36, 10. 11. 17. wie Upastuta Vṛšan oben; 39, 9, ebenso 139, 9. mit Priyamedha, Atri. VIII. 5, 25. sieh bei Atri, 8, 20. mit Goçarya Daçadraja Vaça etc. X. 150, 5. mit vilen ṛši's. hier ist Kaṇva nur schlagwort. VIII. 5, 23. I. 118, 7. könnte wol ein lebender Kaṇva gemeint sein. I. 112, 5? vgl. 15. VIII. 5, 25 26. Priyamedha und Sob-

hari. Kaṇvavat VIII. 6, 11. Vâl. 4, 8. Kaṇvahotâ V. 41, 4. Kaṇva Ath. V. VII. 15. Genannt auch Vâj. S. 17, 74.

Kṛça Vâl. 6, 2.

Gavišṭhira X. 150, 5. ob damit mer als 'berühmter dichter' gemeint ist, bleibt unsicher. Sicher ist jedoch, dasz sein anrecht in diser weise genannt zu werden auf mer producten seiner dichtergabe beruhen musz, als das beträgt, was unsere anukramaṇî ihm zuschreibt.

Gotama I. 183, 5. mit Purumîḷha Atri genannt; möglicherweise, da ein Purumîḷha Âtreya nicht in der anukramaṇî vorkomt, der mit dem einzig durch den text beglaubigten Ajamîḷha Sâuhotra von der anukramaṇî genannte. Sonst könnte es auch der durch texte bestätigte Âṅgirasa sein VIII. 60. Es ist wol kein zweifel, dass lebende personen hier gemeint sind. Auch I. 116, 9. deutet auf ein eräugnis hin, das einen Gotama betrofen hat.

Jamadagni III. 53, 15. 16. unzweifelhaft als lebend erwähnt; VII. 96, 3. X. 167, 4. Ath. V. VI. 137, 1. nur der name.

Pajrâḥ sieh oben.

Parâçara VII. 18, 21. Die nennung dieses in der heiligen litteratur der Inder so bedeutenden namens ist nicht anzufechten. Es kann vernünftiger weise kein zweifel obwalten, dasz wir in diser stelle es mit einer concreten persönlichkeit zu tun haben. Dasselbe gilt von Çatayâtu.

Palasti III. 53, 16.?

Pâyu VI. 47, 25. ein Âtharvaṇa oder Bhâradvâja?

Purumîḷha sieh unter Gotama und unter Atri. Der I. 151, 2 erwähnte ist wol der yajamâna, kann jedoch auch brâhmaṇa, folglich mit einem oder dem andern identisch sein.

Priyamedha I, 45, 3. 139, 9. sieh bei Atri und Kaṇva VIII. 5, 25. bei Kaṇva.

Bharadvâja X. 150, 5. sieh Gavišṭhira X. 181, 2. I. 112, 13.

Mâna VII. 33, 13.

Mâmateya sieh I maṇḍala § 18.

Medhâtithi VIII. 8, 20. sieh Kaṇva. Medhyâṭithi I. 36, 10. 11. 17. Vâl. 1, 9. 3, 1. an letzterer stelle blosz typisch gemeint.

Vadhryaçva X. 69, 1.—12. mit Sumitra Sumitrâḥ; Sumitra ist der ahnherr des geschlechts, (Sumitrâḥ), weil er mit Manu zusammen genannt wird und Vadhryaçva der gegenwärtige verehrer Agni's.

Vasišṭha X. 95, 17. ein dichter läszt Vasišṭha sprechen; ob die erwähnung VII. 18, 21. von einem Vasišṭha herrürt, ist zweifelhaft. Mit VII. 33, 7.—14. besteht eine beziehung, die jedoch unklar bleibt. Vasišṭha und Mâna sind söhne Mitra's und Varuṇa's von der Urvaçî,

daher des Vasišṭha geburt (str. 10) beschriben wird, wie die des Âyu des sohnes des Purûravâḥ X. 95, 10. Vasišṭha bietet also X. 95, 17. darum seine vermittlung an.

Wenn es VII. 33, 10 heiszt, Agastya brachte den Vasišṭha, so ist disz nicht recht verständlich nach der form, die die sage anderwärts hat. Ob die betreffenden stücke von Vasišṭha's auszgehn, ist mit bestimmtheit nicht auszzumachen; aber wer sonst könnte ein interesse daran gehabt haben?

Vaça VIII. 8, 20. sieh oben.

Vimada I. 51, 3. sieh was oben über I. 51.—55. bemerkt worden ist. Der name ist offenbar in keinem stricteren sinne zu nemen als Atri und die Aṅgiras ebendort.

Virûpa I. 45, 3. als eponymer stammvater der Virûpa zu verstehn, X. 14, 5. als göttliche wesen, X. 62, 5. 6. im allgemeinen, und zwar mit rücksicht sowol auf ihre menschliche natur wie auch auf ihre göttliche abstammung. III. 53, 7. beweist gleichzeitigkeit.

Vyaçva VIII. 9, 10. mit Kakšîvân und Dîrghatamâḥ; Sâmaveda I. 2, 2. 3. 8. IX. 65, 7. kann wol auf einen lebenden Vyaçva bezogen werden.

Pṛthî Vâinya nur allgemein typisch.

Sobhari VIII. 5, 26. 22, 15 auf den stammvater bezüglich (piteva Sobhari).

VI.

PERSONENNAMEN

SOLCHER, DIE NICHT ALS DICHTER ERWÄHNT WERDEN.

§ 29.

I. Maṇḍala.

I. 24, 12. 13. Çunaḥçepa; die erzälung von Çunaḥçepa (vgl. noch den comm.) ist zu bekannt, als dasz wir sie hier zu widerholen brauchten. Die ungemein schwierige frage über die menschenopfer, deren existenz von prof. Weber mit so vil gelersamkeit verfochten worden, dürfte an diser erzälung schwerlich einen anhaltspunkt finden. Es scheint darin vilmer die härte und habsucht der priester durch die härte der götter in bitter ironischer weise erklärt. Varuṇa gewärt den sohn nur gegen die bedingung, dasz er wider geopfert werde; der brâhmaṇa verkauft zur rettung des fremden den eigenen sohn um hundert kühe, er nimt hundert weitere, um ihn an den opferpfosten zu binden (er war in diser erwartung mit gegangen zum opferplatz, und niemand auszer ihm wollte an diser tat sich beteiligen, was nicht für die existenz der menschenopfer zu sprechen scheint), ein drittes hundert gegen das versprechen, ihn wirklich zu schlachten. Und nur für langwirige preisgesänge laszen sich endlich die götter herbei, einem solchen gräuel einhalt zu tun. Wie selbst der erste handel des brâhmanen von dem erzäler aufgefaszt und beurteilt wurde (streng genomen durfte der familienvater im äuszersten falle so handeln), das ergibt sich mit vollkomner sicherheit ausz dem zweiten und dritten; die götter aber acceptieren denselben. Ob übrigens disz die älteste form der erzälung war?

31, 17. Yayâti noch X. 63, 1. letztere stelle scheint die ältere zu sein, wofern 'âsate' als praesens zu verstehn. Er heiszt Nahušya wie im epos, wo jedoch seine verhältnisse wesentlich falsch dargestellt werden. Er soll in sinnenlust so versunken gewesen sein, dasz er an seine söhne (einen nach dem andern) das ansuchen stellte, sie sollten

ihre jugend ihm abtreten. Alle weigerten sich bisz auf den jüngsten, Pûru. Letzterer ward denn von ihm gesegnet, die übrigen (Turvasu, Yadu, Anu, Druhyu) verflucht; von ihnen sollten unfromme halbbarbarische völker (gleiches namens) abstammen. Von all dem weisz der veda nichts, so wenig als überhaupt von den manichfachen erzälungen des epos, über Yayâti's frömmigkeit macht übermut und sturz. Ebensowenig eponyme kinder Yayâtis Pûru etc. Unter Pûru etc. versteht der veda immer die völker selbst oder ihren könig. I. 31. findet sich die ganze epische genealogie beisammen Manu (Vâivasvata), Iḷâ, Purûravâḥ, Âyuḥ, Nahuša, Yayâti, Pûru, aber keine vernünftige interpretation könnte ausz dem wortlaute des textes genealogischen zusammenhang derselben herauszbringen. I. 31. gehört dem Nahušavolke an.

33, 14. Çvâitreya V. 19, 3. beide identisch; ob Bṛhaduktha V. 19 und der gleichnamige verfaszer von X. 54. 56. identisch sind, ist ungewis, aber doch möglich. Der eigentliche name Çvâitreya's war Daçadyu, und Çvitrî der name seiner mutter. Wegen ihrer freigebigkeit warscheinlich ward sie kuh genannt. Daçadyu's vater war Kutsa (I. 51, 6. VI. 26, 3. 4.). Der feind, gegen den Daçadyu kämpfte, musz Ilîbiça gewesen sein, der hier geradezu Çušṇa heiszt, d. i. wir haben hier den evidenten fall, dasz eine historische begebenheit mythisch gefärbt wird. Dasz Çušṇa eine mythische gestalt ist, ersehn wir darausz, dasz er überall mit auszname des IX. m. vorkomt, wärend die meisten namen vermeintlicher dämone nur bei gewissen dichtern und völkern vorkomen, wie wir oben gezeigt haben. Çušṇa Ilîbiça heiszt çṛṅgin offenbar seiner macht, seiner angriffslust halber, der gegensatz çama wird von Daçadyu gebraucht; so steht 32, str. 15. Indra ist könig çamasya ca cṛṅginaḥ. Sâyana hat offenbar recht, wenn er çama als çânta çṛṅgarâhityena sanft (inoffensive) infolge hörnermangels.

31.—35. besitzen einen so gleichmäszigen charakter, dasz die identität des verfaszers unzweifelhaft ist. Sie müszen alle den Nahuša's angehören.

33, 4. Sanakâḥ: etwa ein heterodoxes volk?

36. Ugrâdeva mit Turvaça Yadu, Navavâstva, Bṛhadratha, Turvîti; ersterer ist der name des königs der Turvaça Yadu, worüber wir noch später zu sprechen haben werden. Navavâstva wird noch VI. 20, 11. genannt; dort wird gesagt, Indra habe den Anudeya, den Navavâstva (offenbar 'den Ânudeya' vgl. Tugrya VIII. 63, 14. Tugra VIII. 3, 23. I. 117, 14 Ind. Stud. X. 79.) dem [grosz] vater seinen enkel freigegeben, also offenbar in der schlacht geschlagen, aber nicht getötet werden laszen. Und ähnliches wird Indra selber X. 49, 6. in den mund gelegt: wie den Vṛtra als Vṛtratöter, so habe ich den Dâsa Bṛhadratha den

Navavâstva zerschmettert. An diser stelle ist vorzüglich klar, dasz beide namen einem individuum angehören. Villeicht ist nun Ânudeya zu emendieren. VI. 20, X. 49. sind also jünger als I. 36.

54, 6. wird mit Turvaça Yadu ebenfalls Turvîti Vayya genannt, I. 112, 23. 61, 11. II. 13, 12. IV. 16, 9. an den letzten drei stellen wird hervorgehoben, dasz Indra ihm bei einem ser schwirigen fluszübergange geholfen, ihn über angeschwollene flüsze glücklich gerettet habe. Die zweimalige zusammenstellung mit Turvaça Yadu macht es gewis, dasz es sich um das hochwaszer der Parušṇî handelte, welches im kriege mit Sudâs so verderblich für dessen feinde wurde.

Die zalreichen stellen, die von Kutsa handeln, zerfallen in etwa drei categorien, die stellen, die vom kampfe mit Çušṇa handeln (Kutsa Ârjuneya), von Kutsa's und Indra's gemeinschaft im kampfe um die sonne laszen wir hier unerörtert, und betrachten nur die stellen, in denen Kutsa unzweifelhaft als mensch auftrit, und zwar in verbindung mit Atithigva und Âyu (Vâl. 4,1.) im kampfe gegen Tûrvayâṇa I. 53, 10. — VI. 18, 13. (beide stellen Tûrvayâṇa freundlich); ohne nennung Tûrvayâṇa's II 14. 7. hier ist villeicht vâirân 'feinde' zu lesen, wonach wir übersetzt haben; dem texte nach wäre die stelle Kutsa feindlich, wie Vâl. 5, 2. I. 174, 3. ist Purukutsa freundlich, Tûrvayâṇa feindlich, wiewol dise str. und X. 61, 2. wo Turvayâṇa gleichfalls vorkomt nicht vollständig klar sind. Nach I. 53. wäre es kaum zweifelhaft, dasz Tûrvayâṇa noch den namen Suçravâḥ trug, und im kampfe mit zwanzig königen sigte. Der kampf mit Çušṇa wird auch in X. 22. einem ser alten abschnitte behandelt; Viçvâyu dort ist wol Âyu. Kutsa's kampf mit Çušṇa wird I. 51, 8. VI. 26, 3. mit Atithigva's, und II. 19, 6. VI. 31, 3. mit Divodâsa's kampf mit Çambara zusammengenannt. X. 49, 4 wird gesagt, dasz Indra dem Kutsa gegen (Çušṇa str. 3.) gegen die Vetasu und gegen Tugra half. Wie hier Çušṇa zu verstehn, ob nicht auch hier in wirklichkeit der menschliche gegner Ilîbiça gemeint ist, ist schwer zu sagen.

51, 12. (den Pajra's gehörig) Çâryâta; III. 51, 7. wird sein soma gerühmt; dessen ahn Çâryâta I. 112, 17. erhielt den beistand der Açvinâ in einer groszen schlacht. Disz musz als der grund des groszen reichtums betrachtet werden, auf den ja die reichlichen somaopfer mit bestimmtheit schlieszen laszen. Warum wird III. 51. gerade Çâryâta erwähnt? Der abschnitt ist offenbar jünger als I. 51. dort wird Indra zu Çâryâta geladen, hier ist er nur mer eine reminiscenz. Wol aber kann das lied für einen nachkomen desselben verfaszt worden sein. Der hymnus hat keine besondere ähnlichkeit mit den Viçvâmitrastücken, es fehlt ihm auch die äuszere beglaubigung vollständig.

53, 6. Wenn Kâru eigenname wäre, wäre disz auch villeicht der yajamâna für 51.

53, 7. Namî VI. 20, 6. (Sâyya Sâpya? Indra's hilfe gegen Namuci (vgl. Dabhîti-Dhuni Cumuri, Kutsa-Çušṇa, Divodâsa Atithigva-Çambara; sonst V. 30, 7. 8. heiszt es: zum verbündeten machtest du mich als du des Dâsa Namuci haupt zerschmettertest. Der verfaszer ist Babhru. Es ist nicht zu läugnen, dasz die verbindung Namî's und Namuci's nicht so sicher ist, als die der eben beispilsweise angefürten gegnerpaare. Wesentlich beruht sie auf VI. 20, 6. dort wird sie nur durch die analogie der vorauszgehnden und folgenden strophen geschützt; abstrahiert man hievon, und vergleicht man X. 48, 9. so scheint es als wären beide nur zufällig und missverständlich mit einander in verbindung gesetzt, ein missverständnis, das in dem spätern I. 53. vollkomen zum durchbruche gelangt wäre. Indes ist allerdings bei VI. 20. die stringenz der analogie schwer abzuläugnen. An andern stellen wird Namî nicht in Verbindung mit Namuci genannt II. 14, 5. VII. 19, 5. VIII. 14, 13. X. 73, 7. 131, 4. also an siben stellen (gegen zwei). Namuci Vâj. S. 20, 59. 68. 76. 19, 34.

Die letzte stelle ist unklar; surâma ist gewis (wie auch Grassmann erkannt hat) der soma, Namucâu sacâ villeicht 'wenn es den kampf mit N. gilt, dann gewärt uns soma und (indem ihr ihn beweget zu komen) den Indra'.

53, 8. Karañja Parṇaya sind helden der Guṅgu, für die (zu deren besigung; Sâyana zu ihrem schutze) Indra den Atithigva bestimmte.

Vangṛda's burgen werden von Ṛjiçvan Vaidathina erobert (durch belagerung parišûtâḥ hebr. סלל) 51, 5. wird Pipru als besigt, seine burgen gebrochen erwähnt. 'Kṛšṅagarbhâḥ' von Indra besigt mit Ṛjiçvan I. 101, 1.

IV. 16, 13. Pipru mṛgaya V. 29, 11. ist wol die hauptstelle, die beweist, dasz Pipru kein dämon war; den stoma des Gâurivîti wird der sig Ṛjiçvans Vaidathina über Pipru zugeschriben, disz ist also die älteste erwähnung desselben. VI. 20, 7. Dagegen X. 99, 11. heiszt Ṛjiçvan Âuçija. Dann wäre asya = Indrasya (stomebhiḥ Sâyana so), wogegen nichts einzuwenden wäre, nur wäre diser Âuçija von Kakšîvân völlig verschieden. Dann wäre Asura name des dichters wie V. 27. die beziehung auf Indra oder auf Varuṇa völlig unzuläszig ist. Warscheinlich ist aber dise erklärung durchausz nicht, sondern es ist wol Âuçijasyarjiçvâ zu lesen (asya âuçijasya stomebhir) 'durch des Âuçija stoma hat Ṛjiçvan etc. Freilich entsteht dadurch ein widerspruch mit V. 29, 11. aber doch nur ein ser bedingter, denn der anspruch, den Gâurivîti

erhebt, konnte wol auch von andern gemacht werden, von der berechtigung desselben bei dem einen wie bei dem andern ganz abgesehn. X. 138, 3. VIII. 32, 2. Ṛjiçvan ohne patronymicum an erster, Pipru an zweiter stelle. Ṛjiçvan Vâl. 1, 10.

51, 3. Vimada erhält narungvon Indra; 112, 19. 116, 1. 117, 20. eine frau, X. 39, 7. die des Purumitra, X. 65, 12. ihr name Kamadyû genannt. X. 39, 6. ist von einer frau gesprochen, von Ghošâ; wir halten X. 39, 40. für älter als die andern erwähnungen, mit auszname warscheinlich von X. 65. (12). Die erwähnung der namen konnte 112. 116. 117. unterbleiben, weil man die quellen für die einzelnen fälle als bekannt vorauszsetzte. Für eine beziehung auf den Vimada des X. maṇḍala felt jede positive grundlage.

59. Puruṇîtha Çâtavaneya; ein Puruṇîtha wird auch, wie es scheint, VII. 9, 6. erwähnt, es ist disz wol ein Bharadvâja-abschnitt (daher denn auch darin Çambara erwähnt wird), den man erst bei der zusammenstellung des ersten maṇḍala's auffand.

112, 16. 117, 22. Çara Ârcatka; ausz seinem brunnen erhält Syûmaraçmi waszer durch die Açvinâ. Hiraṇyastûpa-Arcat-Çara?

117, 8. Kaṇva und Nâršada und Çyâva sind offenbar hier bezeichnungen einer und derselben persönlichkeit; er erhält durch die hilfe der Açvinâ die Ruçatî ausz groszem stamme; wol wird auch Kaṇva Nṛšad's sohn X. 31, 11. derselbe sein, doch macht das folgende schwirigkeit. 'Çyâvo vâjî' würde man am ehesten mit 'brauner renner' übersetzen, nicht 'der kräftige streitbare Çyâva'; so findet sich wider an Ruçatî ein merkwürdiger anklang in ruçadûdhaḥ. Es ist klar, dasz disz anspilungen sind, die zu erraten schwer sein dürfte; vermutungsweise wollen wir annemen, dasz Çyâva vile mitbewerber hatte und doch die frau gewann, und dasz der vater derselben Kṛšṇa war. Wenn es heiszt 'keiner hat es ihm schwellen gemacht', so ist zu verstehn 'keiner auszer Kaṇva hat ihm die tochter und damit die mitgift abgezwungen abgewonnen'. Nâršada X. 61, 13? Ath. V. IV. 19, 2. ist von einem brâhmaṇa Kaṇva Nâršada ein spruch gegen die kṛtyâ (puppenzauber) erwähnt, vgl. § 28. zum IX. maṇḍala.

122, 7. Priyaratha mit dem epitheton çrutaratha. Die Pajra heiszen hier Pṛkšayâmâḥ. Befremdlich ist der unvollendete satz 15. a. und der name Maçarçâra, der villeicht in Âmaçarçâra oder Amaçarçâra zu ändern, da die form (anders der mitgenannte Âyavasa) kein Âryagepräge hat; man könnte es nur für eine ser unregelmäszige intensivreduplication statt marîmarça marmarça oder eher noch marçâmarça halten. Aber die derivation âra ist disem ungünstig.

Wer sind nun die vier und die drei 'çiçavaḥ'? kinder? oder folen?

letzteres ist kaum denkbar, denn folen dürfte man schwerlich angespannt haben (wie Grassmann will), und selbst junge pferde (was im allgemeinen çiçu nicht heiszen kann, nämlich eben auszgewachsene) würde man nicht vor den wagen gespannt haben, am allerwenigsten gleich siben auf einmal, da wäre der wagen bald in stücke gegangen und der fargast hätte wenig mer davon zu erzälen gehabt. An den beiden stellen, auf die Grassmann sich beruft, ist das faren auszdrücklich bemerkt (vahanti vakšan). War ist, dasz man etwas dergleichen erwarten würde 'mich ziehen siben rosse und euer wagen o M. u. Var. ist wie die sonne erglänzt'. Allein es felt doch dabei eine pointe. Eine pointe bekämen wir, wenn wir annemen dürften, dasz die gefangenen kinder vor des priesters wagen gespannt waren; allein bei dem mangel an positiven daten ist es vergebliche mühe zu klarheit komen zu wollen.

126. Bhâvya (Bhâvayavya) Svanaya 1. 3. nach 3. ist wol zu schlieszen, und 4. 5. ist eine zweite dânastuti Daçaratha's. Welchem volke Svanaya angehörte, erhellt nicht. Wol den Nahuša.

151, 2. Purumîḻha V. 61. 9. Es ist ser wol möglich, dasz die an letzterer stelle von Çyâva (Çyâvâçva) genannte persönlichkeit mit der andern identisch ist.

158, 3. Trâitana ein Dâsa (sieh. com.); hat natürlich mit Thraêtaono nichts zu schaffen.

172. Ein kurzes gebet an die Marut für die leute des Tṛṇaskanda, wol keiner bedeutenden persönlichkeit, da der dichter sich dabei nicht sonderlich angestrengt hat, und auch der name nichts dergleichen zu vermuten nahe legt.

174. 6. Mitreravaḥ; dise strophe ist etwas unklar wegen des wortes çûrtâḥ, nicht wegen des sinnes im allgemeinen. Es waren leute, die entweder wirklich den göttern des dichters feind waren, oder nach ihrer niderlage der kargheit gegen dieselben (adâçûn) beschuldigt wurden. Dises eräugnis wird der anlasz dises sûkta gewesen sein.

§ 30.

II. Maṇḍala.

11, 11. Pâura; dasz disz einen mann bezeichnet, ist klar ausz V. 74, 4. VIII. 3, 12. Vâl. 2, 5. Wenn es an diser stelle 'sutaḥ Pâuraḥ' heiszt, so kann disz nur entweder des Pâura oder des Pûru soma sein. Dasz VIII. 50, 6. ein wortspil mit puru vorligt, ist gewis; aber man darf dem wortspile eben nicht auf den leim gehn: von puru 'vil'

pâura abzuleiten, ist eine unmöglichkeit. Pâurâsaḥ Vâl. 6, 1. kann von Pûru aber mit weit gröszerer warscheinlichkeit von einem verkürzten Purukutsa (vgl. Çyâva für Çyâvâçva) abgeleitet werden, vgl. Višṇâpu Pûtakratâ Pâutakrata Kâurayâṇa Pârtha; dann manâ-nak und kratvâ magha, es wäre lächerlich kratvâ für instrumental zu halten. Auch 53, 10. werden die Pûru als somadarbringer erwähnt.

13, 8. Nârmara musz der beherscher der burg Ûrjayantî gewesen sein (Dâsaveça wie devákšatra). Nach Gr. wäre Dâsaveça Indra's schützling, was unzuläszig. Wir müszen aber unsere eigene übersetzung corrigieren, nicht 'zu des Dâsa hause' sondern 'zu dem Veça, dem Dâsa'. vgl. X. 49, 5. worausz ersichtlich, dasz Âyu es war, in dessen interesse Indra die besprochene tat unternam. Dort heiszt er einfach Veça, Dâsaveça ist nichts als eine schmähung. Die construction ist 'nihantave pṛkšâyaca'. Ûrjayantî müszte Sûryâ (nicht Sûrya Gr.! vgl. Ûrjânî) sein; da wäre Indra in der Sûryâ rachen gefaren! das feminin weist also auf eine stadt.

13, 9. Dabhîti (die Dasyu gefeszelt, späte erwähnung IV. 30. 21. 30000 in schlaf versenkt d. i. getötet. Disem hat Indra den Dhuni und den Cumuri getötet 15, 9. (4.) VI. 20, 13. bei dem somaopfer für den sig gesungen (sastaḥ offenbar gleich nach der schlacht, älteste erwähnung, 26, 6. beruft sich darauf bei anderer gelegenheit, vgl. auch VII. 19, 4. und X. 113, 9. wo auf seinen glauben gewicht gelegt wird (çraddhâmanasyâ) und allgemein mit andern I. 112, 23. Dhuni und Cumuri VI. 18, 8 Dagegen IV. 41, 4. heiszt er Vṛkati (VII. 68, 8. Vṛka derselbe?), und es werden Indra und Varuṇa gegen ihn um hilfe angefleht, er heiszt dureva! Dabhîti's sig scheint später zu sein als der Purukutsa's.

13, 11. Jâtušṭhira einmal nur erwähnt.

14, 3. ebenso Dṛbhîka, bei Gr. natürlich ein dämon.

14, 6. Varcin, ein Dâsa genannt, aber gewis ein Ârya IV. 30, 14. 15. seine tausende hat Indra getötet; er wird, ebenso wie an disen beiden stellen, VI. 47, 21. (wie IX. 61, 2. Divodâsa Çambara Turvaça Yadu I. 130, 7. Pûru Divodâsa Atithigva Çambara) mit Çambara zusammen genannt; am waszerverschlusze feilschend (um den preis für die freigebung des waszers) wurden beide getödtet; ebenso wird er VII. 99, 5. mit Çambara genannt. Besteht ein zusammenhang mit den Vṛcîvant? in beiden fällen sigen feinde des Turvaça.

17, 6. 22, 2. Vâl. 3, 8. Krivi erligt dem Indra, VIII. 20, 24. 22, 12. dagegen wird er geehrt von den Açvinâ und den Marut. Dasz an beiden ersten stellen wirklich eine persönlichkeit gemeint ist, geht ausz den auszdrücken hatvî, abhyojasâbhavat unbedingt hervor. Wir

finden auch, dasz die götter ihm einerseits freundlich andrerseits feindlich sind, d. i. natürlich, dasz die dichter ihre privatansicht über ihn den göttern octroyierten.

VIII. 22, 7. erscheint Krivi als mächtig gemacht durch die Açvinâ vor der zeit des Tṛkši Trâsadasyava anzusetzen. Da die Gṛtsamada dem fünfvölkerbunde feindlich waren, die Kaṇva dagegen demselben anhiengen, so glauben wir unter Krivi die spätern Pañcâlas verstehn zu müszen. Vâl. 3, 8. hat keine auctorität, wie ausz seiner auffaszung des Dasyave vṛka erhellt.

30, 4. Vṛkadvarâḥ Asura (könig) der Çaṇḍika. Das sûkta ist ein gebet um sig über denselben, der schon lange mit übermütiger feindseligkeit gereizt hatte (jyog anudhûpitâso bhûvan). Der abschnitt scheint nicht ser alt zu sein. VI. 63, 9. wird ein sohn Hiraṇins Çâṇḍa genannt. Dânastuti. vgl. Râma Asura X. 93, 14.

§ 31.
III. Maṇḍala.

58, 6. Jahnâvî, eine frau ausz dem geschlechte des königs Jahnu, oder wol richtiger seine frau (vgl. Agnâyî Pûtakratâ), eine besondere vererin der Açvinâ. I. 116, 19. ist gewis jünger; denn III. 58. ist offenbar (wie der wortlaut bezeugt) in dem hause der Jahnâvî vorgetragen worden. Von Jahnu auch der nachvedische name der Gaṅgâ.

53, 11. Pramaganda könig der Kîkaṭa (villeicht ein spottname); dem Indra wird ungerechtfertigte parteilichkeit für ihn vorgeworfen. Sieh abschnitt XIV. über den gharma.

Der fast gänzliche mangel von historischen personennamen in den Viçvâmitrasûkta ist eine auffällige tatsache.

§ 32.
IV. Maṇḍala.

IV. 15, 1.—5. wird Sṛñjaya Dâivavâta genannt bei dem Agniparinayanam seines Agništomaopfers. Ebenso VI. 27, 7. anläszlich eines siges des Abhyâvartin Câyamâṇa über den stamm der Varaçikha, über die Vṛcîvant ist eine erwähnung eines siges des Sṛñjaya über die Turvaça und die Vṛcîvant eingeflochten; er war wol Abhyâvartin's bundesgenosze, so wie Turvaça der Vṛcîvant. Ein Sârñ-

jaya wird noch VI. 47, 25. erwähnt (dânastuti), villeicht der Açvatha von str. 24. Devavâta-Sṛñjaya-Açvatha. Sṛñjayâḥ-Vâitahavyâḥ (9 × 90) werden erwähnt Ath. V. V. 18, 10. 11. als mächtig, 19, 1. als vollständig zu grunde gegangen auf wunderbare weise, weil sie sich gegen die Bhṛgu's vergangen hatten. Sie hatten das letztgeborne kuhkalb (warscheinlich die frühern auch) der kuh Kesaraprâbandhâ gebraten. Auf die folgen diser untat gründet sich offenbar die später ins abgeschmackte auszgebildete sage von dem kampfe der brâhmaṇa mit den kšattriya und deren widerholter (einmal war natürlich zu wenig) auszrottung. Wir glauben, dasz man mit unrecht sich bemüht hat, der sache eine geschichliche bedeutung zu vindicieren. Die übertreibung ist so lächerlich und absurd, dasz der kleinste anlasz für ihr entstehn eben die gröszte warscheinlichkeit besitzt.

Angefügt ist 6.—10. ein selbständiges stück, das den Somaka Sâhadevya preist, und um langes leben für ihn fleht.

30. Arṇa Citraratha getötet an der Sarayu von Indra.

30, 14. Kâulitara ein Dâsa wird ausz dem gebirge vertriben. Das lied schlieszt mit einem gebet um gutes für einen (oder eine?) Âduri.

32, 22. Vicakšaṇa Gošan's enkel?

§ 33.

V. Maṇḍala.

18, 3. Açvadâvan angeredet.

27. Dises schwirige stück zerfällt in zwei besondere sûkta, jedes davon eine dânastuti; 1.—3. wird Trâivṛšṇa Tryaruṇa gepriesen, er heiszt auch Trasadasyu, villeicht in altvedischer weise für Trâsadasyava. Er heiszt Maghavan. Im zweiten stücke wird Açvamedha genannt (Sûri); sein kšattram sollen Indra und Agni hochhalten wie am himel die sonne. Da ein patronymicum auffälliger weise nicht gegeben wird, so bleibt uns nur die vermutung übrig, dasz der fürst gleiches namens ausz der königsfamilie der Ânava ist, der auch VIII. 47, 15. genannt ist.

30, 12. Des Ṛṇamcaya (der die schuld [den vätern?] zalt), königs der Ruçama, dânastuti. Ruçama's werden noch erwähnt: Ruçama Çyâvaka Kṛpa VIII. 3, 12. es ist hier offenbar nach VIII. 4, 2. Ruma einzuschieben; Pavîru Vâl. 3, 9. vgl. noch Kuntâpasûkta 1. Kâurama.

29, 5. könnte Bṛhaddiva Âkâyya eigenname sein.

33, 7.—10. sind dânastutis des Gâirikšita Pâurukutsya Trasadasyu, oder von dessen sohne Hiranin? — dann des Mârutâçva Cyavatâna — endlich des Dhvanya sohnes des Lakšmana. Mârutâçva ist patronymicum; denn man nennt nicht leicht ohne ein solches, gar wenn man ehre erweisen will; jemer patronymica, desto geschmeichelter musz der betrefende sich gefült haben.

34, 9. Çatri Âgniveçi's dânastuti; sein kšattram sollen die waszer gedeihen laszen. Die faszung des abschnittes deutet auf unglück (tod Agniveça's), das die familie befallen hat, und ist eine indirecte ermanung, sich dadurch nicht zu unfrömmigkeit hinreiszen zu laszen.

Warscheinlich wurde das gebet gesprochen bei Çatri's einsetzung (weihe) als râjan.

36. Ist ein ähnliches aber ganz allgemein gehaltenes gebet, das bei der einweihung des Çrutaratha (yûne Çrutarathâya) als häuptling gesprochen worden ist.

41, 20. Ûrjavya ist der yajamâna, auf dessen anordnung das opfer vollzogen wurde, bei dem dises sûkta in verwendung kam, daher denn auch Grassmann (wie bei 35. Çatri) offenbar, weil er meint, die vedischen dichter hätten nicht für concrete fälle gedichtet, sondern etwa wie unsere gebetbuchschreiber, dise zutat (doch wol die spur des concreten anlaszes) streicht und in den anhang verbannt.

32, 17. Çâkinaḥ, villeicht nur im sinne von Maghavânaḥ gebraucht. Dânastuti.

Es scheinen 21 gewesen zu sein, daher sie mit den Marut verglichen werden; disz der sinn des ganzen.

61, 9. Purumîḷha's dânastuti; wenn nicht zu übersetzen: der mir hundert kühe geben möge, wie Taranta sie mir bereits gegeben hat; — Dânastuti Taranta Vâidadaçvi's; — 17. 19. Rathavîti Dârbhya erwähnt als in den bergen wonend.

Die beiden stücke (denn es sind zwei sûkta, wiewol wir nicht in der fantastischen, zerstörenden weise Grassmanns die teilung vorgenomen haben;) bieten vil des interessanten. Zunächst ersieht man dasz auch in der Vedischen zeit die frauen oft für die bedürfnisse und wünsche der priester ein bereitwilligeres or hatten als die männer. So ist 1.—10. wol ein çâstram an die Marut, freilich in altertümlicherer, naiverer, freierer weise als unsere brâhmana es leren. Das stück 11.—19. ist ein morgenlied, das der weichenden nacht von dem sänger mitgegeben wurde. Der weg zu Rathavîti musz für den sänger also in westlicher richtung gewesen sein.

64, 7. Es wäre nicht unmöglich, dasz Devakšattra Ruçadgu als eigenname zu faszen wären.

74, 5. Cyavâna wol schwerlich historisch zu nemen; sieh die wunder der Açvinâ. Villeicht ist Cyavâna X. 61, 2. eigenname. — 78, 5. 6. Saptavadhri ebenso.

79, 1. Satyaçravâḥ Vâyya; 2. Sunîtha Çâucadratha; die erwähnung der beiden letztern musz einen bestimmten anlasz haben. Da das gebet für den erstern gesprochen wird, so ist die einfachste vermutung, dasz Sunîtha sein vater war, Vaya (Vayi?) sein groszvater, Çucadratha oder Sunîtha's groszvater: Çucadratha-Vaya-Sunîtha-Satyaçravâḥ; denn wollte man die patronymica als namen der väter betrachten, so wäre disz in doppelter beziehung unpassend. Ob zwischen diesem Vâyya und dem Vayya (sieh Turvîti) ein zusammenhang besteht, ist natürlich unbekannt.

§ 34.

VI. Maṇḍala.

15, 3. Vîtahavya; wol der yajamâna, es könnte freilich auch der name eines Bharadvâja sein.

16, 15. Pâthya 'der stier' warscheinlich ein berühmter yajamâna (vgl. Çvitrî die kuh).

20, 4. 8. Daçoṇi: an ersterer stelle könnte es den soma bezeichnen, wie X. 96, 12. warscheinlich (Vâl. 4, 2. hat kein gewicht), nicht aber an der zweiten stelle. Die bedeutung 'zehnarmig' wird gesichert durch daçamâya; 20, 8. könnte es blosz adjectiv zu Vetasu sein; dann wäre str. 4. auch Vetasu zu verstehn. Vetasu kann nun nicht als eine mythische figur gelten, und es müszte die bezeichnung 'zehnarmig' einen sinn haben wie çaçvadibha, etwa mit 'zehn helfern', dann aber wäre die anwendung in 4. etwas befremdend. Wir ziehen also vor, ohne zu läugnen, dasz wir unsere meinung nicht mit voller gewisheit vortragen, in Daçoṇi den kavi, den priester, der paṇi zu sehn, 'dem die paṇi's zu hunderten fielen' d. h. der die paṇi's vom untergange nicht retten konnte.

Tûtuji ist gewis auch eigenname identisch mit Tuji* 26, 4.

26, 7. Piṭhînaḥ; ihm hat Indra den Raji mit sechzigtausend getötet. — 4. Tuji von Indra gestärkt. 4. Tugra (sieh Vetasu) 20, 8. X. 49, 4. hier wird Tugra von Indra feindlich behandelt. Es ist, wie nicht zu bezweifeln, der vater Bhujyu's, der Tugra Tugrya Tâugrya heiszt. Disen retteten die Açvinâ; I. 182, 5. 6. 7. wird nun die sache zimlich

einfach dargestellt; vier schiffe des Jaṭhala von den Açvinâ gesandt retteten ihn (vgl. Jaṭhara 112, 17.); I. 158, 3. ist es Peru (vgl. VIII. 3, 23. 63, 14. vayo na Tugryam). VIII. 5, 22. stimmt zu I. 116, 3. Tugra hatte seinen sohn aufgegeben, auf seine rettung verzichtet, da entfürten ihn nach I. 182. schiffe des Jaṭhala. Wenn nun anderswo von einer niderlage des Tugra gesprochen wird, so ist disz offenbar hiemit in verbindung zu bringen. Hier treffen wir auf zwei erscheinungen, deren beachtung für das verständnis des Rigveda wichtig ist, dasz die dichter von einem eräugnisse eben nur die seite hervorhoben, die ihnen passte (ähnlich wie manche neuere gelerte und ungelerte) so hier die einen Tugra's niderlage, die andern seines sohnes rettung; dasz historische eräugnisse mythisch gefärbt und auch wol zu reinen mythen umgebildet wurden. Nur an einer stelle läszt sich der tatsächliche vorgang bei Bhujyus rettung bestimmt erkennen, obwol dieselbe häufig erwähnt wird.

Nun sieht es in der tat so ausz, als ob Kutsa es gewesen wäre, der den Tugra besigt hat; denn I. 33, 14. übersetzen wir jetzt statt dem zehn tage kämpfenden: dem Daçadyu (so auch Grassmann) und 15. 'du halfst dem hornlosen stiere in den waszern des Tugra (die Tugra bedrängten). Hingegen heiszt Indra VIII. 1, 15. 45, 29. 88, 7. 'förderer des Tugra', ersteres wenigstens (warscheinlich auch 45, 88. ist von unbekanntem auctor) ein Kâṇvasûkta, es ergibt sich also wider ein gegensatz zwischen Kâṇva's und Bhâradvâja's.

Dasz aber das betrefende eräugnis von den dichtern in so verschiedenartiger weise aufgefaszt werden konnte, in dem einen falle die hilfe, in dem andern die strafe, der zorn der götter herauszgehoben wurde, kann seinen grund nur im persönlichen interesse haben, wie wir disz auch bei der niderlage der fünfvölker in der zehnkönigsschlacht sehn. Und in der tat musz auch bei den Indern Kutsa als bekämpfer Tugra's bekannt gewesen sein, als solcher wird er X. 49, 4. auszdrücklich genannt. Nun ist die authentische und demnach älteste schilderung von der rettung Bhujyu's I. 182, 5. 6. 7. und ausz dem zusammenhalte von X. 49, 4. mit I. 33, 14. 15. VI. 26, 4. erhellt auch die richtigkeit dessen, was wir über Kutsa und Daçadyu oben gesagt haben (I. 112, 20. 116, 3.—5. 117, 14. 15. 118, 6. 119, 4. 158, 3. 180, 5. 182, 5.—7. VI. 62, 6. VII. 68, 7. 69, 8. VIII. 5, 22. X. 39, 4. 40, 7. 143, 5. 65, 12.).

26, 8. Prâtardaṇiḥ; für ihn bittet der dichter Indra um sig in der bevorstehnden schlacht. Sein eigener name wird Vâjî gewesen sein, der seiner mutter Vâjinî, weil er Vâjî Vâjineya genannt wird str. 2. Es ist dabei auch ein wortspil angebracht.

27, 4. 5. Varaçikha, dessen nachkomen der stamm der Vṛcî-

vant geschlagen von Abhyâvartin Câyamâna und Sṛñjaya Dâivavâta; ihre stadt Hariyûpîya eingenomen. Abhyâvartin wird auszerdem Pârthava genannt, nach dem stamme gleiches namens (Pârthya, Pṛthavâna vgl. Bhṛgavâṇa und ähnl.)

45, 31. 33. Bṛbu, ein Sûri; seine freigebigkeit in einem wol zimlich jungen sûkta gepriesen, sieh abschnitt über die paṇi.

46, 8. Tṛkši Trâsadasyava, sieh weiter unten; derselbe VIII. 22, 7.

47, 22. Prastoka eine dânastuti. Näheres über ihn felt; wol wird er in näherer beziehung zu dem unmittelbar darauf genannten Divodâsa Atithigva gestanden haben; villeicht waren Prastoka, Divodâsa Atithigva, Açvatha Sârñjaya verbündete im kampfe mit Varcin und Çambara (str. 21.). Der kampf mit Çambara ist (wie ausz str. 2. hervorgeht) der gegenstand dises schönen an III. 53. und VII. 18. erinnernden liedes. Es ist unauszweichlich dasselbe als zusammengesetzt ausz resten, reminiscenzen, unmittelbar in folge des kampfes und des siges entstandener dichtungen zu betrachten, und anzuerkennen, dasz weder Varcin noch Çambara 'dämone' waren, wiewol sie im verlaufe der zeit dazu gestempelt worden sind.

61, 1. Vadhryaçva hier auszdrücklich Divodâsa's vater genannt; wird weiter unten in gröszerem zusammenhang behandelt werden.

63, 9. Das sûkta enthält ein preislied an die Açvinâ, das schildert, was ihnen alles dargebracht worden, es schildert ihre majestät; schlüszlich weist der dichter auf sich selber hin, dasz er gleichfalls mit geschenken geehrt und überhäuft worden von Puraya Sumîḷha Peruka; das folgende ist nicht recht klar, es heiszt 'Çâṇḍo Hiraṇinaḥ' 'Çâṇda sohn (?) des Hiraṇin gab' etc. Warum felt bei den vorhergehnden der vatername? Wir vermuten, es felt nur die äuszere bezeichnung desselben, die für die gleichzeitigen zuhörer überflüszig war. Purupanthâḥ dürfte mit Çâṇḍo Hiraṇinaḥ identisch und vater der drei vorhergenannten sein; in gewälter weise wird er zuerst indirect, dann erst mit seinem eigenen namen genannt. Çâṇḍa ist wol gleich Çaṇḍika. Natürlich ist disz conjectur, die jedoch durch das zusammenfaszende 'sûribhiḥ' am schlusz des sûkta unterstützt wird.

67, 9. Ayajñasâcaḥ kann nicht solche bezeichnen, die kein opfer besuchen, weil in der nachfolgenden strophe eben von ihnen gesagt wird, dasz sie zu den göttern beten und sie einladen. Darum haben wir übersetzt 'sie haben niemand, der ihr opfer besuchte'. Es fragt sich, was 'kîstâsaḥ' bedeutet; wir haben nach der überlieferung 'sänger' übersetzt, obwol wir es nicht für genau halten. Es musz etwas geringschätziges darin ligen, was durch das 'kecit' nahe gelegt wird. Also

'schlechte sänger schlechte dichter'. Kîsta heiszen nun I. 127, 7. die Bhṛgu, offenbar so in gehäsziger absicht benannt.

Apyaḥ putrâḥ werden hier als beispil von solchen 'ayajñasâçaḥ' genannt.

§ 35.

VII. Maṇḍala.

18, 6. Puroḍâḥ? Turvaça Yadu sieh weiter unten.

33, 14. Pratṛdaḥ; disen wird die hohe wunderbare abkunft Vasišṭha's gepriesen, und sein nahen verkündigt. Die strophen 7.—14. bilden einen eigenen abschnitt, und wurden an das vorhergehnde wol nur wegen des anklingens von Pratṛdaḥ an Tṛtsu angelent. Besteht zwischen disen und Prâtardani VI. 26, 8. ein zusammenhang? Die möglichkeit ist nicht abzuläugnen.

37, 8. Parvata; der sonst unbekannte yajamâna bei dem opfer, zu dem diser abschnitt gehörte.

71, 5. Jâhuša, sieh I. 116, 20. wo er Parivišṭa (der von bedienung umgebene?) heiszt.

§ 36.

VIII. Maṇḍala.

1, 30. Ninditâçva (vgl. Aghâçva) Prapathî Paramajyâḥ; letzteres faszt Grassmann als adjectivisch 'höchste oberherrn' eine wirklich groszartige häufung des auszdruckes; bedenklich dürfte doch der plural sein, vgl. auch maṅhišṭâsaḥ (pûjârtham?) ganz abgesehn von dem wunderlichen positiv-jyâḥ. Es sind drei Maghavan der Yâdava, die ihrer freigebigkeit halber gepriesen werden. Grassmann's hasz gegen die fünfvölker ist es zuzuschreiben, dasz er in dem Yâdvaḥ paçuḥ einen Yâdavamann erblickt. (So mânuše jane pûrušu VIII. 53, 10. von Gr. übersetzt 'bei männern in den menschenstämmen'!) Paçuḥ kann hier begreiflicherweise nur das opfertier bezeichnen.

Die zweite dânastuti betrifft Svanadratha Âsaṅga, und die dritte Âsanga Plâyogi (dessen frau Çaçvatî), der durch das opfer oder durch das gebet Medhyâtithi's seine zeugungskraft wider erlangt hatte. Die stelle ist von interesse, weil wir darin ein beispil haben, wie die dânastuti angeordnet wurden. Die neue trat, und disz ist natürlich, zunächst an den text und verdrängte die vorhergehnde. Wir sind zu dem schlusze berechtigt, dasz die dânastuti Ninditâçva etc. die jüngste ist. Sie gehörten den Yâdava an.

2, 41. Vibhindu eine dânastuti nicht ganz klares inhaltes.

3, 12. Ruçama Çyâvaka, Kṛpa, Svarṇara (VIII. 12, 2.), Pâura; zu Ruçama ist wol Ruma ausz 4, 2. zu ergänzen, dort sind diser und Çyâvaka, Kṛpa als fleiszige, Indra liebe somaopferer genannt; ob Çyâvaka identisch ist mit Çyâva 19, 37. ist ungewis, mit Çyâva X. 65, 12. I. 117, 8. 24. hat er dagegen wol nichts zu schaffen.

3, 21.—24. Pâkasthaman Kâurayaṇa (bhoja 24.); seine dânastuti. Das patronymicum weist auf Kuru; da die Bhṛgu offenbar erwähnt werden, weil sie priester des Pâkasthâman waren, und dieselben den Anu angehörten, so kann er wol als könig derselben betrachtet werden.

Auch Kuruṅga VIII. 4, 19. möchten wir als könig der Ânava auffaszen. Zu anfange des liedes heiszt es 'ob du auch an allen orten bist, meist bist du doch (Indra) bei den Ânava, bei den Turvaça und es ziehen dich die Kaṇva mit ihren stoma her'. Folglich spricht der dichter entweder bei den einen oder bei den andern; er gedenkt bei den Turvaça der reichen schenkung des Kuruṅga, die ausz hundert pferden bestand. Die spende, die weiterhin komt, ist offenbar nicht die Kuruṅga's, und ganz sicher die der Turvaça. Es ist also dem zusammenhange ganz entsprechend, wenn wir in Kuruṅga einen Ânavakönig erblicken, der wol mit Pâkasthâman ausz einem geschlechte war. Weiterhin ist ser warscheinlich das stück 19.—21. erst angefügt worden, als der str. 7. auszgesprochene wunsch in erfüllung gegangen war.

5, 6. Sudeva; für ihn betet der dichter. Auch Purûravâḥ nennt sich so. Ançu wird neben Agastya, neben Sobhari, neben dem erblindeten Kaṇva etc. genannt als von den Açvinâ begnadigt. Wie vile sûkta dises buches, so besteht auch diser ausz meren ursprünglich selbständigen stücken; am schlusze steht eine dânastuti Kaçu's des königs der Cedi. Nach den biszherigen erklärungen wäre disz ein höchst merkwürdiger könig, die um ihn wonenden völker wären alle gerberleute gewesen. Die schluszstrophe könnte dann nur so zu deuten sein, dasz der dichter vor dem versuch einer concurrenz im ledergeschäfte mit den Cedi warnt. Es ist aber zweifelhaft, ob ein vedischer dichter sich so vil mit einem im oriente so verachteten gewerbe abgegeben hätte. Nebenbei bemerkt, musz 'carmamnâḥ', wenn es 'gerber' heiszen soll, keineswegs für carmamlâḥ stehn, da im Lettoslav. die selbständige wurzel ein *n* zeigt.

VIII. 6, 46. Drei dânastuti's der Yâdava. Der Tirindira Parçu kann nicht der freigebige schenker gewesen sein, mag das missverständnis, das ihn dazu stempelt, noch so alt sein. Es kann dise stelle nur so befriedigend erklärt werden, dasz man den local Tirindire als die

gelegenheit bezeichnend versteht, bei welcher (natürlich in folge eines siges über denselben) der könig der Yâdava Kakuha an drei priesterfamilien die Kaṇva, die Priyamedha, die Pajra opfergaben verlih. Dem nicht misszuverstehnden wortlaute des textes gegenüber hat das brâhmaṇam, das schon so unendlich vil über vedische persönlichkeiten fabelt, nicht die geringste auctorität.

17, 12.—15. Diser abschnitt ist interessant, weil er eine grosze rücksicht auf den yajamâna zeigt; es werden nicht weniger als drei vorfaren desselben genannt. Es ist eigentlich überflüszig unsere übersetzung zu vertheidigen; die genealogische folge, die sich ergibt, ist: Kuṇḍapâyî Çṛṅgavṛš-Çaca Pṛdâkusânu (nach PSW der soma, was uns unverständlich ist). Grassmann dagegen ist pûjana zu 'jung'; muni str. 14. ist wol auch kein altes wort. Und woher weisz Grassmann, wie jung pûjana und wie alt der rest des abschnittes ist? pûjana ist auch nicht mit einem male vom himel gefallen, und niemand wird andrerseits behaupten wollen, das der abschnitt überhaupt besonders altertümlich ist. Disz aber setzt das gegen pûjana erhobene bedenken unbedenklich vorausz. Wer der enkel des Çṛṇgavṛš- ist, erfaren wir nach Grassmanns übersetzung nicht, wir hören nur von seinem urenkel. So gibt man keine genealogische folge. Aber dergleichen dinge sind für Grassmann nebensache.

In ähnlich künstlicher weise, ja noch schwiriger, wird die verwandtschaft ~~auszgedrückt~~ VIII. 57, 14. f. auszgedrückt.

Wir bemerken nebenbei, was jeder selber begreift, wie unsinnig, wie unhöflich es wäre, jemanden (man musz sich vorstellen in groszer versammlung) nach seinem vater oder groszvater zu nennen (der eigene name des gefeierten kann hier nur Pṛdâkusânu sein), und dasz es andererseits notwendig war, den opferer bestimmt mit namen zu bezeichnen, sowie das patronymicum überall wo sich altertümlich patriarchalische verhältnisse erhalten haben, ein integrirender teil der namensbezeichnung war, den man ohne verletzung der höflichkeit nicht weglaszen konnte. Je mer vorfaren genannt wurden, desto bedeutender, musz man annemen, war die damit beerte persönlichkeit. Die nennung von dreien verlangt nun bei verschiedenen anläszen das ritual.

21, 18. Citra, an der Sarasvatî, wol nur seiner freigebigkeit wegen hoch über die andern 'königlein an der Sarasvatî' gestellt. Es ist nicht zu ersehn, welchem volke er angehörte. In der ersten strophe: vâje citram havâmahe.

22, 10. Paktha Vâl. 1, 10. Adhrigu wie oben durch missverständnis.

24, 29. Nârya ein yajamâna, der, wie ausz der mythologischen

anspilung erhellt, vile rinder den priestern geschenkt hat, so vile als ob Vala seine kühe aufgegeben und geflohen wäre.

25, 22. Ukšaṇyâyana Harayâṇa Sušâman (23, 28. 24, 28. 26, 2. 25, 22. 49, 18.). Wie wol im vorauszgehnden 'bhoješu' steht, so ist es doch ser zweifelhaft, ob hier drei männer und nicht vilmer nur einer gemeint. Uns scheint allein letztere anname berechtigt zu sein. Hara wird des vaters, Ukšaṇya oder Ukšan des groszvaters name gewesen sein. Ausz der felenden vṛddhierung ergibt sich hohes alter. Sušâman und das damit drei mal vorkomende varo verursachen nicht geringe schwierigkeiten. Letzteres kann, wenn man das uns vorligende material berücksichtigt, nur an einer stelle richtig sein 26, 2. wo es ganz passend (= varâ = varâu) eine anrede an die Açvinâ 'freier oder werber' bedeutet, wol gemerkt wofern varo ein nomen mit praegnanter bedeutung sein soll. Darausz würde sich mit notwendigkeit ergeben, dasz varo an den beiden andern stellen unecht und durch irgend ein missverständnis der gemeinsamen vorlage entstanden waren. Sonst blibe, da die zusammenziehung mit Sušâman absolut zu verwerfen ist, nur die anname, dasz varo eine enklitika wie cit u gha war, die man nach pronominibus anwandte: yuvám varo, tvam varo, yathâ varo. Dasz immer sušâmṇe folgt, musz zufall sein, denn auch die oben hingestellte anname eines missverständnisses würde einerseits schwer denkbar sein, andererseits aber auch nichts zu erklären vermögen.

Es ergibt sich uns also schlüszlich, dasz, entgegen dem was unsere übersetzung enthält, Susâman überall eigenname ist, aber von varo (das wegen mangels des accentes als interjection doch bedenklich ist) zu scheiden.

32, 2. Sṛbinda, Anarçani, Pipru, Ahîçû, der sohn Ûrṇavâbha's, ganz entgegen dem sonstigen charakter der Kaṇvahymnen.

32, 16.—18. Vasurocih Pârâvata; wir ersehn, dasz die Pârâvata ein dem Indischen verwandtes volk waren; der glanz ihrer rüstungen V. 52, 11. sonst nur VI. 61, 2. Es sind disz wol die *Παρυηταί* des Ptolemaeus, die nördlich von Arachosien (Harauwati Haraquaiti) angesetzt werden.

36, 7. 37, 7. Trasadasyu, von dem später.

45, 26. Kadrû ist warscheinlich der name eines der fungierenden priester.

45, 30. Triçoka; ihm hat Indra den berg, der die kühe barg, aufgeriszen.

46, 21. Pṛthuçravâḥ Kânîta. Er wird auch I. 116, 21. (112, 10. Vaça allein) genannt; dort ist es ungewis ob Pṛthuçravasaḥ als genitiv oder als ablativ zu faszen ist; ersteres verlangt der sprachgebrauch

für die dortige stelle, letzteres brächte sie in übereinstimmung mit der gegenwärtigen. Auch Vaça wird dort genannt.

46, 32. Balbûtha, Tarukša, wenigstens der erstere, Dâsa und Indragopâḥ devagopâḥ genannt.

54, 12. Durgahasya napâtaḥ sieh weiter.

55, 15. Kalayaḥ: der stamm, für den eine unheil, hungersnot und mangel in einem bevorstehnden kampfe unschädlich machende cärimonie unternommen werden sollte.

Kali I. 112, 15. X. 39, 8. ist hievon wol verschieden. Wer sind die Kali Ath. V. X. 10, 13.? wol dämone des würfelspiles.

57, 10. Purumâyî ist wol nicht umsonst genannt; wir möchten ihn für den stammvater halten, dessen söhne Atithigva (dessen sohn Indrota), Ṛkša (dessen sohn Çrutarvan), Açvamedha (V. 27, 4. 5. 6.? dessen sohn Pûtakratu). Çrutarvan VIII. 63, 4. 13. X. 49, 5. sieh Dasyave vṛka Pâutakrata, die wol in zusammenhang stehn. Sie sind Ânava's. Sâmav. I. 1, 2, 4, 9.

59, 13.—15. Çara Çâuradevya (vgl. Çara Ârcatka); nach Grassmann wird seine freigebigkeit gepriesen, weil er den priestern ein kalb und eine geisz geschenkt hat, 'beim ohr sie packend' der Maghavan. Es versteht sich wol, dasz dise dânastuti (wie lucus a non lucendo) ironisch gemeint ist.

63, 14. 15. Çavišṭha an der Parušṇî; seine dânastuti für pferdeschenkung. Es ist die zweite, die erste ist die Çrutarvan Ârkša's. Hier ist das verhältnis wol das der gleichzeitigkeit, denn das stück bezieht sich im ganzen auf Çrutarvan; die gelegenheit musz eine solche gewesen sein, die gleichzeitig von disem und von Çavišṭha dem dichter (Gopavana) die belonung eintrug.

81, 9. Sudakša, der yajamâna, ist offenbar zum mantradrašṭar gemacht worden.

Ist prahošin auch als eigenname zu faszen?

89, 6. Çarabha: yajamâna.

Vâlakh. 3, 2. Dasyave vṛka sieh § 30. und gleich weiterhin.

3, 9. Pavîru Ruçama für disen ist der abschnitt verfaszt.

4, 1. Manu Vivasvân wie 3, 1. Manu Samvaraṇi, der ein Çûdra geworden sein soll, weil er seines guru kuh getötet hat.

4, 2. Pṛšadhra Medhya Mâtariçvan Daçaçipra Daçoṇya Syumaraçmi Ṛjûnâh; Syûmaraçmi I. 112, 16. bekömt waszer ausz Çara Ârcatka's brunnen.

5, 4. Çîšṭâḥ, der dichter scheint für disen klan zu beten um erfolg bei dem beabsichtigten raubzug, daher 'auch beiden [nicht eben gutmütigen, Çîšṭešu cit] Çîšṭa's'.

6, 2. Samvarta — Kṛça 7, 11. letztere authentisch.

7, 1. Dasyave vṛka; dises und das folgende stück tragen den stempel der authenticität. Dasyave vṛka kann nicht ṛši gewesen sein, er wird als held wegen des glückes, das ihn auf seinen kriegs- oder raubzügen begleitete, mit Indra verglichen. Er heiszt Pâutakrata, sicherlich nicht nach seiner mutter Pûtakratâ, die (wie andere frauen Uçînarâṇî Mudgalânî Purukutsânî) offenbar nach ihrem gatten Pûtakratu benannt ist. Das altertum des stückes wird nicht am wenigsten durch dise form gestützt. Höchst warscheinlich ist diser der sohn Açvamedha's (des sohnes des Purumâyî?): Purumâyî Açvamedha Pûtakratu Dasyave vṛka. Er soll (Dasyave vṛka) mit hilfe der Kaṇva (die hier Kâṇvâyana heiszen) einen groszen völkerbund (anûnam sâptam), wie es scheint, schwarzer, also barbarischer stämme vernichtet haben, 'dasz das auge sie vergebens suchte'.

§ 37.

IX. Maṇḍala.

58. 3. Dhvasra Purušanti; sie heiszen I. 112, 23. Dhvasanti Purušanti vgl. Vṛka und Vṛkati, Çuca und Çucanti; hieher auch Dabhîti Turvîti; die einen erinnern an die slavischen deminutivformen ęt, die andern an die entsprechenden litauischen yti volkę volče erytis auch lat. picus Picens. Dhvasanti Vṛkati Çucanti Purušanti sind also hypokoristika von Dhvasra Vṛka Çuca Puruša (menschlein). An ersterer stelle eine dânastuti, an zweiter blosz namensanfürung. Die angaben stammen wol jede ausz verschiedener quelle.

61, 2. Divodâsa, Çambara, Turvaça Yadu werden später im zusammenhange erörtert werden.

67, 30. Alâyya; durch beschwörung soll ihm die verlorene axt gefunden werden; die beschwörung ist wol gegen einen dieb gerichtet.

77, 3. Ahî X. 138, 1. 4. X. 144, 4. Ahîçû 3. I. 114, 3. VIII. 32, 2. 26. zweifelhaft ob als mensch.

97, 53, 54. Nigutaḥ, wol ein nicht-Âryavolk. 53. ist zu schreiben: Nâigutâ vasûni.

§ 38.

X. Maṇḍala.

X. 7, 4. Rohidaçva; es ist wol der, für den der dichter betet, es kann füglich nicht, wie wir es in unserer übersetzung haben, den

Agni bezeichnen, wegen dyubhir aktubhir asmâi vâmam astu. Der besitz roter rosse wäre wol auch kein besonderer vorzug.

13, 4. Marutvân; scheint in disem vilfach dunklen sûkta personenname zu sein, die söhne sind die priester.

26, 6. Çucâ Çuca, vgl. Çucanti I. 112, 7.

27, 20. Pramara; wer damit gemeint ist, ist in disem merfach unverständlichen sûkta nicht zu eruieren.

32, 9. Kuruçravaṇa, hier lebend 33, 4. Kuruçravaṇa Trâsadasyava, Upamaçravâḥ, Mitrâtithi sieh das weitere am schlusz; es ist wol nicht gut denkbar, dasz Trâsadasyava hier einen könig wie Trasadasyu bezeichnen soll.

Duḥçâsuḥ, der fürer der feindlichen Parçavaḥ, denen Kuruçravaṇa in dem kampfe, der verwüstung und hungersnot nach sich zog, unterlag.

42, 7. Çamba; für disen wird in disem sûkta gebetet.

48, 8. Guṅgu's; zu ihrer bezwingung waffnete Indra den Atithigva. — 3. Atka X. 99, 9.

49, 5. Mṛgaya, IV. 16, 13. VIII. 3, 19. — Veça, dem Âyu-Paḍgṛbhi dem Savya überliefert.

59, 10. Uçînarâṇî — 60, 1. Mâhînâḥ, volksname — 2. Asamâtayaḥ die königliche familie benannt (oder umgekehrt) nach Asamâti; ein gebet für ihn Ath. V. VI. 79. Diser Nabhasaspati Samsphâna behüte uns | den Asamâti in unsern häusern. || 1 || du o Nabhasaspati erhalte gedeihn in unsern häusern, | es kome narung, es kome gut. || 2 || o gott Samsphâna, unumschränkt verfügst du über tausendfache narung, | davon gib uns, davon schaff uns, daran mögen wir von dir beteiligt sein. || 3 ||

2. Rathaprošṭhâḥ, der (weitere) stamm, zu dem die Asamâti gehörten.

Bhajerathasya satpati der könig von Bhajeratha (stadtname).

61, 17. Vâitaraṇa 21. Âçvaghna; Vitaraṇa Âçvaghna ist, sovil ausz dem zusammenhang sich erkennen läszt, für den spätern teil des ausz warscheinlich nicht zusammengehörigen stücken bestehnden sûkta, der yajamâna. Von str. 14. ab bezieht es sich auf einen kriegszug, den Vitaraṇa mit seinem sohne beabsichtigte. Diser hiesz villeicht Saraṇyu.

62, 7, Ašṭakarṇyâḥ; musz nom. si. sein und zwar masc. gen. denn es gibt keine kühe, die acht ohren haben, und mit ‘acht’ an den ohren gezeichnete kühe können doch nicht als etwas besonderes gelten. Karṇa musz hier eine besondere bedeutung gehabt haben. Es könnte das wort den ser wachsamen, aufmerksamen bezeichnet haben, der nach

den weltgegenden und den zwischengegenden hin hört etc. Es dürfte wol den stamm bezeichnet haben, dem der Yadu-Turvaça Sâvarṇi (Sâvarṇya) angehörte. Wir glauben nun, dasz der grâmanîḥ Sâvarṇi Manu hiesz str. 11. Es bezieht sich 1.—4. auf seinen sohn Mânava. Dann ist str. 8. auch ser treffend: 'er wachse an nachkomenschaft wie Manu', der alte stammvater des gesammten menschengeschlechts, und 1.—4. ist ein segensgebet (âgarbhât) für den zu erwartenden (daher noch unbenannten) sohn. Sicher ist nun diser Manu könig der Turvaça Yadu gewesen str. 10.

80, 6. Nahuḥ als stammvater eines volkes angenomen; nach Grassmann müszte er der stammvater sämmtlicher nachbarn gewesen sein.

86, 19. Pâkasutvan? — 23. Parçu und Mânavî; des erstern name war wol Bhala, da es unaccentuiert ist, und deshalb eine interjection wol sein kann, deren vereinzeltes vorkomen aber doch bedenklich ist. Das wort nâma musz daher mit 'nämlich' übersetzt werden. Der ganze abschnitt ist ser unklar.

89, 14. Mitrakrûḥ: ein rindertöter 'ein gräuel für Mitra' nach dem baktrischen.

15. Oganâḥ, ein stamm, der den religiösen anschauungen der Ârya abhold war; hieher gehören wol die Ugaṇa's Vâj. S. 11, 77.

93, 14. Duḥçîma, Pṛthavâna Vena, Râma Asura; 15. Tânva, Pârthya, Mâyava; dise aufzälung ist lerreich. Tânva bezieht sich als patronymicum auf Duḥçîma, Pârthya (wesentlich identisch mit Pṛthavâna) auf Vena, Mâyava auf Râma Asura. Wenn also Vena hier den namen Pârthya Pṛthavâna hat, so war er vater des Pṛthî Venya oder Vâinya, und das ganze geschlecht musz Pṛthavaḥ oder Pârthavâḥ geheiszen haben. Da nun Abhyâvartin Câyamâna den Pârthava zugezält wird, so könnte hier ein genealogischer oder stammes-zusammenhang unbedenklich angenomen werden. Asura bedeutet hier offenbar herr, wie bei Vṛkadvarâḥ.

98. Çamtanu Âulâna; obwol Sâyana's commentar an diser stelle corrupt ist, so geht doch klar darausz hervor, dasz er (wie es in der tat nicht anders möglich) das letztere wort als patronymicum auffaszte. Allein die möglichkeit kann nicht bestritten werden, dasz auch Âulâna verderbt ist. Warscheinlich für Kâulâna = Kâurâṇa vgl. PSW. und Ath. V. XII. 1, 49. wo ulá beiwort des wolfes ist.

99. Vamra Vamraka vgl. § 28. zu X. 99.

102, 5. 9. Mudgala — 2. 6. Mudgalânî; ein held, dem die gattin den wagen lenkte, villeicht war ihr name Indrasenâ. Mudgala scheint zwei büffel an seinen kriegswagen gespannt zu haben, von denen

der eine Drughaṇa in der schlacht fiel (str. 9. denn es läszt sich schwer denken, dasz der stier mit einem hengsten soll an einen wagen gespannt gewesen sein, noch dasz mit 'disem stiere' etwa Mudgala selber soll gemeint gewesen sein).

118, 8. 9. gebet für die Urukšayâḥ.

132, 5. Çakapûta: sieh die anmerkungen.

136, 2. Vâtaraçmâḥ warscheinlich name einer secte von heiligen.

155, 1. Çirimbiṭha: name eines Maghavan, oder villeicht unbekannter gottesname etwa Indra's.

148. gebet für Pṛthî Vâinya; feindlich dagegen 171, 3. Manasyu Âstrabudhna; Venya. Man sieht die sich widerstrebenden strömungen; sonst ist Venya als fromm, als beschützt, begünstigt von den göttern geschildert, und hier ist eine offenbar feindliche gesinnung gegen ihn. Manasyu Âstrabudhna ist gegen ihn von den göttern beschützt worden.

Schon Ath. V. VIII. 10, 24. wird er erwähnt als der, der zuerst durch ackerbau getreide und gras die erde wachsen liesz, daher heiszt es dort: tâm Pṛthî Vâinyo adhok | tâm kṛšimca sasyam câdhok | te kṛšimca sasyam ca manusyâ upajîvanti | sie (die erde) melkte Pṛthî Vâinya, er melkte aus ihr ertrag des feldbaus (des pflügens) und des grasbaus, darum leben die menschen vom ertrag des feldbaus und des grasbaus. Und Kâlidâsa (Kumârasambh. nennt die erde Pṛthûpadišṭâ von Pṛthu unterwiesen.

§ 39.

Die fünfvölker und ihre kämpfe.

Wir haben im vorhergehnden eine grosze anzal von völkernamen und personennamen von der besprechung auszgeschloszen, weil dieselben nicht wie fast alle biszher behandelten für eine geringere zal von sûkta verständnis fördernd sind, sondern weil die träger derselben eine rolle gespilt haben, die in einem groszen und inhaltsreichen teile des Ṛgveda sich spigelt und deshalb material genug zusammen gebracht werden kann, um dise verhältnisse mit einer zimlichen sicherheit in allen, mit absoluter in vilen punkten ausz dem durcheinander zu lösen, in die das material notwendig geraten muszte, sobald der gesichtspunkt, von dem ausz es geordnet wurde, nicht auszschlüszlich der historische war. Hier läszt sich also einigermaszen im zusammenhang erzälen.

Eine hervorragende rolle spilen die fünf völker, ihre fürsten, ihre priester. In ihrer vollen zal werden sie nur einmal in einem alten abschnitte I. 108, 8. Turvaça Yadu Druhyu Anu Pûru, VII. 18, 6. Tur-

vaça Druhyu Anu Pûru, wo die Yadu wie es scheint nur zufällig felen, mit auszlaszung der Pûru VIII. 10, 5. genannt. Auch kann gleich bemerkt werden, dasz die Anu, die Druhyu eine ser untergeordnete rolle spilen, von letztern ist auszer einem königsnamen sonst kein personenname nachweisbar überliefert; dagegen ist es gewis, dasz Tṛkši VI. 46, 8. als gleichzeitig (die Nahuša noch als mächtig) genannt ist, könig der Druhyu (die sonst nie für sich erwähnt werden, wozu aber hier der anlasz in der persönlichkeit ligen mochte) und von dem VIII. 22, 7. erwähnten Tṛkši Trâsadasyava verschieden war; denn im VI. maṇḍala wird nicht einmal Trasadasyu erwähnt (um wie vil weniger ein nachkome von ihm), ja selbst Purukutsas erwähnung findet sich nur in einem unechten abschnitte VI. 20, (10.). der dichter, der überhaupt alle möglichen kämpfe erwähnt, was kein zeichen hohes alters, hatte offenbar I. 63. vor augen.

Im V. maṇḍala dagegen wird Trasadasyu zweimal erwähnt: 27, 3. hier ist die rede von Trâivṛšṇa Tryaruṇa, der Trasadasyu genannt wird; da die Atri den fünfvölkern angehörten, so kann man unter Trasadasyu nur den sohn Purukutsa's verstehn. Von disen kann Tryaruṇa, um den es sich dort handelt, frühestens der enkel gewesen sein: Trasadasyu Trivṛšan Tryaruṇa wenn kein mittelglied felt. An der zweiten stelle dagegen ist zu bemerken, dasz das lied dreifache verwendung gefunden hat, wie die drei dânastuti's zeigen. Es wird die freigebigkeit Dhvanya Lakšmaṇya's, dann die Cyavatâna Mârutaçva's und endlich die des Pâurukutsya und Trasadasyu's gepriesen. Aber sicher ist letzterer nicht. Es liesze sich vilmer Hiraṇin als eigenname faszen, wie VI, 63, 9. goldene kühe sind freilich unsinnig, wärend man bei den pferden an deckenschmuck denken kann. indessen VIII. 5, 38. heiszt es doch blosz 'hiraṇyasamdṛçân râjñaḥ' 'könige, die wie gold auszsahen'. Es wäre dann V. 27, 1.—3. ausz der zweiten generation nach Trasadasyu, die erwähnung 33. ausz der nächsten. Auch hat es bei diser letztern ungleich mer warscheinlichkeit, dasz kein mittelglid übersprungen. Nemen wir nun (wie oben auszgefürt bei gelegenheit von VIII. 1, 30.) an, dasz die jüngere dânastuti immer dem texte gleich nachgesetzt wurde, so musz die entstehungszeit des textes um etwas wenigstens früher angesetzt werden. Es ist (obige hypothese immer vorauszgesetzt) auch warscheinlicher, dasz der dichter bei einem unbedeutenden ein bereits gebrauchtes sûkta benutzte, als dasz disz bei dem hochberühmten Trasadasyu geschehn wäre.

Ob der im Sobharisûktam VIII. 22. erwähnte Tṛkši Trâsadasyava sohn oder entfernterer nachkome Trasadasyu's war, läszt sich natürlich

nicht bestimmen. Auf keinen fall kann es zugegeben werden, dasz dort (in der ältesten liedersammlung des Ṛgveda) eine persönlichkeit erwähnt werde, deren vater (möglicher weise entfernter vorfar) in dem ganzen buche sich nicht vorfindet. Denn dasz es um so vil jünger sein könne, läszt sich in bestimmtester weise widerlegen. Werden doch überhaupt die namen der fünfvölker dort nur selten und fast immer in feindlichem sinne erwähnt. So die Ânava's 62, 9. Turvaça 27, 7. Druhyu Pûru 46, 8. wo man ihre kraft wünscht. Nur 20, 12. und 45, 1. wird das entkomen des Turvaça Yadu ausz der zehnkönigsschlacht erwähnt als eine woltat Indra's; der letztere abschnitt ist aber weder ein Bharadvâjaabschnitt noch alt, und der erstere kann auch nicht auf das eräugnis einigermaszen schnell gefolgt sein, weil Purukutsa's sig, der doch nach der zehnkönigsschlacht fällt, vor derselben erwähnt wird. Disz und anderes beweist, dasz die hauptmasse der texte des VI. maṇḍala der zeit des Sudâs angehört. Auch diser wird im VI. maṇḍala nicht erwähnt, obwol die Bharadvâja die priester seines hauses (besonders wie es scheint, seines vaters Divodâsa) waren.

Auch die Anu spilen keine bedeutende rolle, wiewol merere namen von personen, die ihnen angehörten, angefürt und hervorgehoben werden. Am meisten genannt ist Çrutarvan Ârkša; dasz er und seine familie den Ânava's angehörte, erhellt ausz VIII. 63, 4. seine dânastuti von Gopavana 11.—13. Dasz er über den kreis seines volkes hinausz berühmt war, ergibt sich ausz X. 49, 5. VIII. 57, 10. erfaren wir ein mereres über seine familie, deren haupt Purumâyî war. Dasz Dasyave vṛka, der Vâl. 7. 8. gepriesen wird, der sohn Pûtakratu's hiehergehört, wird gesichert dadurch, dasz er Kâṇva's zu priestern hatte, also unzweifelhaft den fünfvölkern angehörte. Vergl. auch das über Pâkasthâman Kâurayâṇa und über Kuruṅga gesagte. Die hauptrolle unter den fünfvölkern spilen in älterer zeit die Turvaça Yadu, und nach disen die Pûru. Bei den erstern ist es auffallend, dasz sie immer vereint, nur ganz ausznamsweise getrennt erscheinen VIII. 1, 31. 6, 46. 48. Yâdava, Turvaça I. 47, 1. VI. 27, 7. VIII. 4, 1. 19. Die letztern stellen sind gleichgiltig (VIII. 4, 7. komt Turvaça Yadu vor), die erstern dagegen laszen villeicht eine kurze selbständigkeit der Yâdava vermuten, da wir wenigstens mit warscheinlichkeit annemen können, dasz Kakuha VIII. 6. Ninditâçva Prapathî Paramajyâḥ könige der Yâdava waren. Auch VII. 19, 8. werden sie getrennt aufgefürt: ni Turvaçam ni Yâduamçiçîhi.

Der auszdruck Turvaça Yadu komt ser häufig vor; er felt im ganzen II. III. maṇḍala, über m. VI. in diser beziehung haben wir eben gehandelt. In maṇḍala IV. (30, 17.) ist die erwähnung derselben ent-

halten in einem, wie die häufung der heldentaten Indra's beweist, jungen und den Gotama Vâmadeva (Gâutama) sicher nicht angehörigen stücke. Es ist dort ihre rettung ausz dem hochwaszer zusammengeworfen mit allen möglichen mythischen taten Indra's. Disz spricht nicht für hohes alter. Was unter Turvaça Yadu eigentlich gemeint ist, würde uns unklar bleiben, wenn nicht der plural an einigen stellen, sowie die vereinte anfürung mit unzweifelhaften völkernamen uns beleren würde, dasz wir es einmal mit einem volke ein anderes mal mit dem könige desselben zu tun haben. Es ist übrigens gewis zu verwundern, dasz der name desselben uns so beharrlich verschwigen wird, obwol es höchst warscheinlich ist, dasz Ugrâdeva I. 36, 18. der eigene name des königs der Turvaça, und Navavâstva Bṛhadratha der des königs der Yâdava war. Ersterer wird nicht wider erwähnt; Navavâstva Bṛhadratha jedoch wird noch VI. 20, 11. genannt als gerettet von Indra, wärend X. 49, 6. Indra sagt, er habe den Dâsa Navavâstva Bṛhadratha zerschmettert; warscheinlich ist auch str. 8. in feindlichem sinne zu nemen: 'durch kraft habe ich Turvaça Yadu berühmt gemacht' d. i. durch meine kraft seinen untergang, obwol diser und der vorauszgehnde hymnus von einem dichter der Pûru herrürt.

In weitausz den meitsen fällen knüpft sich die erwähnung derselben an ein einziges haupteräugnis, an den durch göttliche hilfe ermöglichten übergang (d. i. die flucht) über hoch angeschwollene gewäszer. So 36, 18. hat Agni ihn gefürt, 174, 9. Indra über die waszer gebracht, ebenso IV. 30, 17. (obwol sie keine schwimmer waren), V. 31, 8. die starkströmenden waszer hat Indra dem Turvaça Yadu stille stehn laszen, ebenso VI. 20, 12. 'samudram ati' über ein meer, VI. 45, 1. Indra hat sie ausz der ferne zurückgebracht, VIII. 7, 18. die Marut waren ihnen günstig, was von andern ganz anders auszgelegt wurde. Dasz nun hiemit auf ein und dasselbe eräugnis angespilt wird, ist nur eine natürliche, von selbst sich bietende vorauszsetzung, so wie dasz das VII. 18. beschribene eräugnis dasselbe ist und der wunsch VII. 19, 8. Turvaça und Yadu mögen von Indra gedemütigt werden, hiemit in verbindung stehe. Die niderlagen dagegen, die VI. 27, 7. IX. 61, 2. angedeutet werden, müszen früher fallen und von diser verschieden sein.

Sonst sind sie genannt I. 108, 8. VIII. 10, 5. aufgezält mit den andern völkern; I. 54, 6. ist inhaltslos, 47, 7. scheint der sinn zu sein: 'ob ihr in der ferne oder [ganz in nächster nähe] bei den Turvaça, komet', die Turvaça dürften also die nächsten nachbarn des volkes gewesen sein, bei dem der verfaszer des liedes, ein Kaṇva, sich aufhielt; also war disz wol eines der fünfvölker, wol die Yadu. In ähnlichem sinne einfacher ortsangabe VIII. 4, 1. Turvaçe 19. Turvaçešu;

es geht nur darausz hervor, dasz der dichter sich bei ihnen aufhielt. Ebenso sind VIII. 9, 14. 45, 27. unbedeutend. Die frage ist nun, ob wir annemen dürfen, dasz die erwähnung nur vor der niderlage des Sudâs durch Purukutsa zu setzen ist. Hiegegen kann bemerkt werden, dasz Çyâvâçva, ein zeitgenosze von Trasadasyu's sigreichen kämpfen, davon erwähnung macht. V. 52. Wenn derselbe V. 54, 14. die Bharata als berühmte reiter nennt, was mit III. 53. schluszstr. ausznemend gut stimmt, so rührt dise stelle wie überhaupt, was das V. maṇḍala von ihm bietet ausz der zeit ungebrochener dichterischer kraft her, wärend die sûkta des VIII. maṇḍala wol schon ausz später zeit sind. Sie zeigen keine hervorragende dichterische kraft mer. Çyâvâçva dürfte also erst in hohem alter Trasadasyu's sig erlebt haben.

Die charakteristischeste stelle ist VIII. 4, 7. die wir jetzt so übersetzen: 'eine grosze zu berühmende tat ist von dir getan: wir dürften den Turvaça Yadu schaun', von der man schwer glauben kann, dasz sie nicht mit dem eräugnisse gleichzeitig gewesen sein sollte. Angespilt wird darauf V. 52. VIII. 83, 7.

Mit dem oben als name des Turvaçakönigs gegebenen Ugrâdeva steht die auffaszung von Puroḍâḥ VII. 18, 6. in widerspruch, wofern man, wie doch wol unvermeidlich, an der identität der beiden schilderungen festhält. Faszt man andererseits puroḍâḥ als opferkuchen, so ist die sachliche schwirigkeit kaum geringer, da das darbringen eines solchen hier gar keinen sinn hat. Auch Grassmanns purogâḥ ist ungenügend; wir vermuten: puro gâ it Turvaço yakšur âsît 'vorausz war der Turvaça nach rindern begirig', dem puraḥ-âsît entspricht dann çruštim cakruḥ. Dasz desiderativa adjectiva mit objectsaccusativ construirt werden ist bekannt. Somit wäre der unbequeme Puroḍâḥ entfernt, und es bleibt nur noch Ugrâdeva, und der X. 62, 10. 11. vorkomende Manu Sâvarṇi; diser heiszt grâmaṇîḥ 'fürer der herschar'. Letzterer abschnitt ist entschieden vil später anzusetzen. Ebenso ist Narya I. 54, 6. warscheinlich eigenname, und wird durch Nârya VIII. 24, 29. gestützt; es ist ein Vyaçvaabschnitt, die Vyaçva waren im dienste der Turvaça, vgl. VIII. 9, 10. Da im erstern stücke Çambara erwähnt wird, der im ganzen achten maṇḍala nicht vorkomt, so sieht man, dasz das andenken an denselben schon erloschen war, oder für einen dichter der fünfvölker kein anlasz vorhanden war, sich für ihn zu begeistern. Die stelle VIII. 24, 29. ist gewis älter, Narya I. 54, 6. (und I. 112, 9.) ist mit Nârya wol identisch, disz ist wol Ugrâdeva; an beiden ersten stellen dürfte wol Nârya widerherzustellen sein. Der name war vergeszen worden, und man degradierte es zu dem, was es ursprünglich gewesen, zum adjectiv. Freilich könnte Narya ser gut im

sinne von Nârya (Kaṇva = Kâṇva und vil ähnliches) gebracht worden sein. An keiner sonstigen stelle kann narya eigenname sein.

Ausz dem zusammenhalten von I. 54, 6. 112, 9. ergibt sich dasz Narya der name eines berühmten mannes und zwar eines Yadu Turvaça war; dasz es der könig war, ergibt sich von selbst; einem privatmanne hätte man entweder das patronymicum oder den engern stammesnamen beigefügt, der könig bedurfte des nicht, bei ihm genügte der volksname. Nârya VIII. 24, 29. wird naturgemäsz damit in zusammenhang gebracht. Es ist kaum denkbar, dasz disz ein anderer könig als Ugrâdeva, der in der zehnkönigschlacht kämpfte, soll gewesen sein.

Wir haben also Ugrâdeva Nârya, und warscheinlich durch langen zeitraum von ihm getrennt [Savarṇa], Manuḥ Sâvarṇi, und einen weiter nicht bekannten Mânava.

Die Yâdava versetzt das epos nach Guzarâte.

§ 40.

Die Bharatá und ihre kämpfe.

Die persönlichkeit, mit der der Turvaçakönig lange zu kämpfen hatte, unter ser wechselndem glücke, war Sudâs, könig der Tṛtsu (Bharata). Tṛtsu villeicht identisch mit den Pratṛdaḥ, Pratardana's, ist wol der name des stammes, dem der könig angehörte; er komt nur im maṇḍala VII. vor, und verschwindet mit dem untergange des königs. Der name des volkes war offenbar, wie ausz maṇḍala III. V. VI. VII. hervorgeht Bharatá's. Im VIII. maṇḍala komt derselbe nicht vor.

Sudâs ist gewis nicht mit Suçravâḥ I. 53, 9. 10. zu identificieren, der in einem kampfe mit zwanzig janarâjan's gesigt hat, wir haben ihm oben mit Tûrvayâṇa identificiert. Dem Sudâs wird I. 112, 9. von den Açvinâ die Sudevî als gattin zugefürt (die Açvinâ sind nämlich die wirklichen brautwerber bei der verehlichung). Erwähnt wird er im I. III. und im VII. maṇḍala. Ob I. 47, 7. sudâs den freigebigen bezeichnet, oder den könig dises namens ist wol nicht unbedingt sicher, letzteres das warscheinliche; es ist hier ein gegensatz Sudâs — asme 'wenn ihr dem Sudâs speise bringt (d. i. ihn nicht erhungern laszet, wie es eigentlich sein sollte), so müszt ihr uns reichtum, überflusz bringen; mit der übersetzung 'freigebig' wird der sinn ser matt; dann parâvati und adhi Turvaçe: bei Sudâs oder hier. Die stelle 63, 7. werden wir später erwägen. Nicht erwähnt werden die Turvaça Yadu in den maṇḍala II. III. IV.

In III. 53, 9. 11. wird ein rossopfer des Sudâs bei bevorstehndem kriegszuge unter specieller leitung der Viçvâmitra (und Jamadagni's)

besprochen. In VII. 83. werden des Sudâs und der Bharata sige über die Pṛthavaḥ, die Parçavaḥ, über Bheda, über die conföderation der zehnkönige besungen von Vasišṭha, und zwar als sein und der seinigen verdienst. Das schlachtlied, durch welches die Vasiśṭha Indra's hilfe erlangten, war im çakvarîmasze abgefaszt. Denselben inhalt und die gleiche färbung haben die strophen VII. 33, 1.—6. Vergleicht man beide darstellungen, so ersieht man alsogleich, dasz Veçanta und Pâçadyumna (wofür warscheinlich Pârçadyumna zu lesen) Vâyata mit den Pṛthu und den Parçu in verbindung zu bringen sind, deren priester sie offenbar waren, was unsere auffaszung der letztern entschieden unterstützt.

Im abschnitte 18. wird die besigung der Çimyu (im bunde mit den Nahuša I. 100, 18. worausz sich wider die zeitlichen und politischen beziehungen ergeben), der sig an der Parušnî über die Turvaça Anu Druhyu [Yadu?] Çiva Bhalânas Alina Višâṇin, Paktha, über Devaka Mânyamana, über Yudhyâmadhi (die weiter nicht bekannt), dann der sigreiche zug an die Yamunâ gegen Bheda (Ath. V. XII. 4, 50.), gegen die Aja und die Çigra auszgefürt.

Die Parušṇî sollte in vile waszerläufe zerteilt, und auf dise weise von den Anu und den Druhyu überschritten werden, und wol auch (obwol VII. 18. davon nicht die rede) von den Turvaça Yadu. Aber ein plötzliches hochwaszer füllte alle diese waszerläufe dermaszen ausz, dasz die den übergang beabsichtigenden heere von den fluten weggespült wurden (vgl. V. 52, 9. 53, 2. wogegen VIII. 7, 8. die Marut dem Turvaça Yadu geholfen haben), wobei auch der berühmte ṛši Kavaša den tod fand. Nach den vilen oben beigebrachten stellen ist zu vermuten, dasz der hauptverlust die Anu und die Druhyu traf, die Turvaça Yadu dagegen geringe verluste erlitten.

VII. 20, (2.) ist eben in bezug auf dise glücklichen kämpfe gedichtet. VII. 25, (3.) 32, (10.) enthalten dagegen eine bitte um hilfe gegen die feinde, deren priester Kutsâḥ waren. Ebenso 53. ein gebet an erde und himel für Sudâs, ebenso 60. und 64. an Mitra und Varuṇa, die Aditya's.

Dagegen ist 19. auffällig, da es mit Sudâs zusammen den Pâurukutsi Trasadasyu als von Indra begünstigt nennt. Diser gehört den Pûru's an, die zwar dem Sudâs feindlich waren, aber in dem kampfe an der Parušṇî nicht genannt werden, so wie an dem ganzen feldzug sie sich nicht beteiligt zu haben scheinen. Denn VII. 18, 13. ist der wunsch auszgesprochen, die Pûru die feindlich im vidatha sprechenden also offenbar für den untergang der Bharata betenden, zu besigen. Nun lernen wir aber andererseits Purukutsa als besiger des Sudâs

kennen, da I. 63, 7. Sudâsam zu schreiben. Allerdings ist nach Purukutsa's tode oder wol noch in seinen letzten lebensjaren eine periode der bedrängnis über die Pûru gekomen, auf welche (IV. 38, 1.) IV. 42, 9. deutlich anspilt. Dâurgaha Purukutsa war gefangen oder getötet worden (vgl. bes. VII. 8, 4.) da gaben die siben Ṛši's der Purukutsânî einen heldensohn Trasadasyu, mit dem noch gleichzeitig Çyâvâçva war (VIII. 38. etc.).

Das genauere von disen mindestens durch drei generationen gefürten kämpfen erfaren wir nicht, schlüszlich sind aber die Tṛtsu erlegen (Trasadasyu von den Açvinâ begünstigt purbhidye I. 112, 14.), und wir hören von keinem nachkomen des Sudâs, wie wir von Trasadasyu eine lange, wenn auch nicht mit sicherheit zu glidernde reihe von descendenten (Pâura Pâurâsaḥ) Tṛkši Mitrâtithi, dessen sohn Kuruçravaṇa, dessen sohn Upamaçravâḥ), Trivṛšan, dessen descendent Tryaruṇa, Hiraṇin) nachweisen können. Es versteht sich, dasz wir nur vom Ṛgveda hier sprechen, übrigens haben die brâhmaṇischen epischen etc. Sâudâsa gar keinen anspruch auf autenticität.

Die vorfaren Trasadasyu's sind Durgaha (IV. 42, 9. VIII. 54, 12.) Girikšit Purukutsa (V. 33, 8.). Dânastuti Trasadasyu's VIII. 19. 36. Trasadasyu's oder warscheinlicher seines sohnes Hiraṇin V. 33, 8. Trâsadasyava sind Tṛkši VIII. 22, 7. Trivṛšan und sein sohn Tryaruṇa V. 27, 1.—3. was zu Hiraṇin ser gut passt. Dann Mitrâtithi X. 33. sohn Kuruçravaṇa, dessen sohn Upamaçravâḥ; Pâurâḥ im allgemeinen II. V. VIII. was vortrefflich stimmt.

Es ist natürlich bei dem mangel directer oder indirecter angaben ganz unmöglich, die aufeinanderfolge diser persönlichkeiten zu bestimmen. Nur Hiraṇin musz Trasadasyu's unmittelbarer descendent gewesen sein, wärend es von Mitrâtithi wider im höchsten grade warscheinlich ist, dasz er von demselben durch merere generationen getrennt ist. IV. 38. und 39. wird das schlachtross Trasadasyu's als Dadhikrâs gepriesen.

Die Pûru werden nicht erwähnt in den maṇḍala II. III. IX. Für IV. ergibt sich ausz der felenden erwähnung der Turvaça die warscheinlichkeit eines etwas höhern alters als für die masse von II. III. I. 129, 5. (7. zeigt, dasz die Pûru als unterstützt von Indra, und der gott dem bittenden sprecher als ungnädig galt), 130, 7. müszen als feindlich gegen die Pûru's aufgefaszt werden, aller besitz soll ihnen genomen werden, alle burgen hat Indra dem Pûru zu gunsten Divodâsa's Atithigva's gebrochen (denn I. 131, 4. [vgl. 63, 7. II. 15, 3.] heiszt es 'die Pûru haben Indra's kraft gekostet, als er ihre burgen brach), und I. 131, 5. heiszt es, dasz (offenbar den fünfvölkern) von

Divodâsa ein strom nach dem andern abgewonnen werde. Dise stellen beziehen sich wol noch auf Purukutsa's vorgänger, und müszen als ser alt angesehn werden; ihre innere beziehung zu den sûkta der Bharadvâja ist klar. VI. 20, 10. ist bereits § 26. besprochen worden. Ebenso wird VI. 46, 8. ihre macht hervorgehoben, und als ein gegenstand des neides bezeichnet. Zalreich sind die erwähnungen im maṇḍala VII. So 5, (3.) gehört nicht den Vasišṭha's; erstere stelle hebt die sige der Pûru über die schwarzen stämme hervor, denen sie ihre lebensmittel abgejagt hatten (vgl. auch IV. 21, 10. und VII. 19, 3. an welch letzterer stelle wir âvark zu lesen vorgeschlagen haben. Auch 96. wo die Pûru als anwoner der Sarasvatî an ihren beiden ufern genannt werden [die Anu an der Parušṇî], rürt wol von den Vasišṭha's nicht her. Hingegen die besigung der Pûru 8, 4. durch den Agni der Bharata, wie schon oben angefürt musz später als z. b. VII. 18. fallen.

Es ist auffallend, dasz die Pûru im ganzen achten maṇḍala nur einmal erwähnt werden 53, 10. (Turvaça sibenmal); nach diser stelle wonten sie am Çaryaṇâvân, der Sušomâ, dem Ârjîkîya. Oben VII. 96. fanden wir sie an der Sarasvatî; es ist darunter wol nicht der Sindhu zu verstehn. Unter dem Çaryaṇâvân kann aber nur die Sarasvatî gemeint sein. Da dise benennung älter ist, so ergibt sich auch, dasz VIII. 53. älter ist als VII. 96.

Die zehnkönigsschlacht scheint ein wendepunkt im kampfe gewesen zu sein, von da an übernemen die Pûru die fürerschaft (vgl. X. 49, 8.), so dasz maṇḍala VIII. groszenteils wenigstens älter sein musz als maṇḍala VII. Auch X. 4, 48. ist den Pûru's angehörig und natürlich auch 49. wo strophe 8. ser bezeichnend erscheint. Das sûkta ist Kutsafreundlich und Yadufreundlich, den Nahuša feindlich.

Vil beschränkter ist das vorkomen des namens der Tṛtsu; er findet sich nur VII. 18. 33. 83. Häufiger dagegen ist der der Bharatá (vgl. villeicht börvar altnord. söhne für krieger), deren identität mit den vorigen durch III. 53, 12. 24. und VII. 33 bewiesen wird. Auszerdem wird III. 23. der Agni der Bhârata und Devaçravâḥ, II, 7, 1. VI. 16, 4. 5. 19. 45. Agnir Bhârata, Devavâta Divodâsasya satpatiḥ VII, 8, 4. ebenfalls der Agni der Bharata als hochberühmt gepriesen (er hat die Pûru geschlagen). Auch I. 96, 3. ist Bharata, in alter weise nicht vṛddhiert, so zu faszen (Vâršâgirâḥ). II. 36, 2. könnte Bharatasya wol den Agni bezeichnen; IV. 25, 4. Agnir bhârata. Mit Agni Bhârata ist zu vergleichen Agni Dâivavâta Dâivodâsa Vâdhvyaçva.

Viçvâmitra macht III. 33. einen zug an der spitze der Bharata über die Vipâṭ und die Çutudrî nach osten. Eine der wichtigsten erwähnungen ist V. 54, 14. wo ihrer als reiter gedacht wird; disz be-

gegnet sich mit unserer auffaszung von III. 53, 24. wo sie als unermüdliche reiter und als besitzer unermüdlicher rosse vorkomen. Vgl. auch Âitar. Br. 2. 26.

Der älteste ahne des Sudâs, den wir direct und ohne eine combination wagen zu müszen, auffinden können, ist Vadhryaçva VI. 61, 1. Auch ausz X. 69. (älter als VIII. 92. Daivodâso agniḥ) erhellt, dasz er der vorzeit angehörte, und wol das hohe ansehn seines feuerdienstes (den die Sumitrya besorgten), die wirksamkeit, die demselben zugeschriben wurde, und das ansehn der pfleger desselben nicht zum wenigsten durch das hohe alter begründet und geheiligt erschien. Des Vadhryaçva sohn war Divodâsa (daher auch agnir Dâivodasiḥ). Sicher steht auszerdem noch der name des vaters des Sudâs: Pijavana. Auszerdem komt aber noch ein name vor, dessen stellung nicht ohne weiters klar ist, Devavân. Von Pijavana (warscheinlich verkürzt ausz Apijavana, später Piyavana), der nur ausz des Sudâs patronymicum Pâijavana (dreimal wie Nireus in der Ilias genannt) erschloszen wird, erfaren wir gar nichts, wärend sein sohn sowie sein vater vilgenannte persönlichkeiten sind. Es ist daher keine gewagte vermutung, dasz er kein hohes alter erreicht, und nach seinem frühen tode Divodâsa des vaters stelle bei Sudâs vertreten habe, daher uns dise beiden so nahe aneinander gerückt erscheinen. Für Devavân gibt es nur zwei annamen: entweder ist er vater Vadhryaçva's, oder er ist identisch mit Divodâsa, der übrigens auszerdem noch Atithigva hiesz.

Das warscheinlichste ist unter napât Devavataḥ Divodâsa zu verstehn. Es ist dann eine dânastuti Divodâsa's und Sudâs's, wie disz auch vortreflich zu str. 25 passt: 'begleitet, o Marut, disen [Sudâs] wie den Divodâsa der vater des Sudâs'; vater konnte er wol heiszen, der des vaters stelle vertrat, oder man könnte übersetzen: 'begleitet, als wäre er der wirkliche vater des Sudâs, disen Divodâsa'. Auf jeden fall erhellt ausz disen stellen, dasz wir an jeder derselben mit beiden zu tun haben, ja dasz unter napâd Devavataḥ, sobald man nicht zu willkürlichen vermutungen seine zuflucht nimt, niemand anderer als Divodâsa sein kann. Die genealogie ist also Devavân, Vadhryaçva, Divodâsa, Pijavana, Sudâs.

Die stellen, wo Divodâsa erwähnt wird, sind zwar zimlich zalreich, beziehn sich aber fast alle auf den kampf um die burgen Cambara's VI. 26, 3. 5. 43, 1. 47, 21. 22. II. 19, 6. IV. 26, 3. 30, 20. I. 112, 14. 130, 7. 10. (Divodâsâḥ). Der feuerdienst Divodâsa's wird erwähnt: VI. 31, 1. 16, 5. 19. VIII. 92, 2. Die hilfe der Açvinâ im verein mit Bharadvâja I. 116, 18. 119, 4. Einen sig über Turvaça-Yadu berichtet IX. 61, 2. erfleht III. 19, 8. Çambara ohne Divodâsa Atithigva: I. 54, 4.

59, 6. 101, 2. 103, 5. II. 12, 11. 14, 6. 24, 2. III. 47, 4. IV. 30, 15. VI. 18, 8. 47, 2. VII. 99, 5.

Divodâsa fürt auch den beinamen Atithigva manchmal direct damit bezeichnet: I. 51, 6. (53, 8.) 130, 7. Nicht selten erscheint er mit beiden zugleich genannt, so VI. 26, 3. 47, 21. 22. VII. 19, 8. IV. 26, 3. X. 48, 8. etc. Eigentümlich ist VII. 19, 8. Hier kann es sowol von Sudâs wie von Divodâsa gelten, VI. 26, 3. wo, wie es scheint, die stelle ursprünglich ist, musz man wol den namen auf letztern beziehen.

Ueber Atithigva musz man noch nachsehn bei Kutsa Çrutarvan und bei den Anu. I. 112, 14. allein wird Kaçojû genannt, von dem sonst nichts als der name bekannt ist, der jedoch wol mit den zuletzt hier behandelten persönlichkeiten verwandt gewesen sein dürfte.

VII.

DIE ZEIT DES VEDA

UND DAS ALTER DESSELBEN.

§ 41.

Die pravara.

Dasz die vedendichtung eine weit zurückligende vergangenheit hatte, finden wir oft erwähnt, ein bestimmtes masz für die schätzung derselben felt uns. Bei der besprechung der im Ṛgveda genannten persönlichkeiten haben wir gefunden, dasz sich eponymi der verschiedenen geschlechter entwickelt hatten, die als urahnen derselben galten; man sieht, dasz es sich dabei nicht um concrete persönlichkeiten handelt, sondern um solche, deren vorauszsetzung eben als selbstverständlich galt, nicht etwa als blosze vermutung, auf die man dann das gesammte geistige gut des priesterlichen stammes teils direct, teils doch indirect, als auf dem von ihm vorgezeigten wege erlangt und vermert zu übertragen pflegte. Dadurch wird unsere ansicht von der erblichkeit der priesterschaft schon für die vedenzeit so weit bestätigt, als wir es von den betreffenden quellen, die ja keine dharmaçâstra sind, erwarten können.

Dises eben berürte verhältnis setzt sich in der nachvedischen zeit in den gotra's oder kula's fort. Siben ṛšî's gelten als die urahnen von kula's: Bhṛgu Aṅgirâḥ Viçvâmitra Vasišṭha Kâçyapa Atri Agasti. Doch werden die edlen brâhmanengeschlechter auf acht ahnherrn zurückgefürt, wobei für Bhṛgu Jamadagni und für Aṅgirâḥ Gâutama und Bharadvâja eintreten. Die übrigen fünf sind eben die vorher zuletzt genannten. Von disen acht ahnherren werden weiterhin neun und vierzig familien abgeleitet. Wir bemerken, dasz ein Jamadagni Bhârgava wirklich existiert hat, und dasz, wenn auch die existenz eines urahnlichen Gotama und Bharadvâja weit weniger greifbar ist, dise doch nicht so untrennbar mit der mythischen, der götterwelt verwickelt sind,

wie disz bei der gestalt des Aṅgirâḥ (oder Bhṛgu) der fall. Damit soll keineswegs ein festes band, ein geistiger zusammenhang geläugnet werden, der zwischen den verschiedenen Âṅgirasa's und unter den Bhârgava's bestand, und den wir oben nachgewiesen haben. Wol mochte auch das ansehn der Gâutama und der Bhâradvâja zu grosz gewesen sein, als dasz es selbst einem so uralten namen hätte weichen können. Der überlieferung zufolge unterschieden sich die gotra durch ihre haartracht. Dakšiṇakapardâ Vâsišṭhâs trikapardâ Âtreyâḥ pâñcacûḍâ Aṅgirasâ muṇḍâ Bhṛgavaḥ çikhino 'nye.

Es ist wol ohneweiters begreiflich, dasz die schlüszliche zurückfürung auf jene siben oder acht ahnherrn mer den charakter der sage trägt. Indes greift das kulasystem merfach ins leben ein. So bei der anlegung des heiligen feuers, wenn ein brâhmana nach vollendeten studien einen hausstand sich gründete, muszte der pravara vorgenomen werden, d. i. drei oder fünf ahnen müszen genannt werden, so dasz der feuergott als feuergott des A, des B, des C etc. eingeladen wird, seine function als bote und beförderer des opfers anzutreten.

So rufen die Jâmadagna Vatsa den Agni an als:
Bhârgava Cyâvana Âpnavâna Âurva Jâmadagna;
die Râhûgaṇa als:
Âṅgirasa Râhugaṇya Gâutama;
die Vâmadeva als:
Âṅgirasa Vâmadevya Gâutama;
die Bṛhaduktha als:
Âṅgirasa Bârhadukthya Gâutama;
die Atrayaḥ als:
Âtreya Ârcanânasa Çyâvâçva;
die Rohiṇâḥ als:
Vâiçvâmitra Mâdhuchandasa Râuhiṇa;
die Parâçara als:
Vâsišṭha Çâktya Pârâçarya;
die Garga als:
Âṅgirasa Bârhaspatya Bhâradvâja Gârgya Çainya;
die Agastayaḥ als:
Âgastya Dârḍhacyuta Jihmavaha, d. i. als Agni Bhṛgu's, Cyavana's, Apnavâna's, Ûrva's, Jamadagni's etc.

Der dîkšita (der zum opfervollzug geweihte) musz seinen eigenen namen, den des gotra seines vaters groszvaters urgroszvaters nennen; ist er kein brâhmana, so bedient er sich des gotra seines priesters, ebenso beim çrâddha etc. Mer sieh Ind. St. IX. 322. X. passim. Max Müller hist. of Ancient Sansk. Lit. pg. 386.

Die heirat zwischen gotra's, die dieselben ahnen anriefen, war verboten, und nur bei den Bhârgava und den Âṅgirasa galten gewisse freiheiten, offenbar wegen der groszen auszdenung diser kula, und weil die zurückfürung auf dise beiden ṛšis denn doch in zu weite vergangenheit reichte, resp. zu problematisch war, als dasz derselben so weit reichende praktische folgen hätten gegeben werden können. Die anrufung von fünf ahnen findet denn auch nur bei den Bhârgava und Âṅgirasa statt, und die eingeschobenen namen sind auch meist von ganz ungreifbarer persönlichkeit, z. b. Bârhaspatya Âurva. Die zal muszte eine ungerade sein.

So finden wir schon im Veda, dasz häufig von alten liedern, liedern in alter weise gedichtet die rede ist, wofür Mr. Muir (Orig. S. T. III. 224 flg.) reichliche beispile gibt; so I. 89 (191), 3. wo villeicht pûrvayâ 'mit der ersten (einladung)' bedeutet, da weiterhin einladungen an andere götter ergehn. I. 96 (277), 2. III. 32 (499), 13. Indra, der zu grösze gelangt ist durch die frühern preislieder, durch die mittlern und durch die neuern, d. i. durch ununterbrochenen preis seit den ältesten bisz zu den gegenwärtigen zeiten; III. 39 (505), 2. vom himel her die erste geboren, die wache, gepriesen in heiliger versammlung, in freundliche kleider, in weiszglänzende, gekleidet ist dise unsere vor alters geborne, die gegenstand schon war von unserer väter denken. So VI. 22 (546), 7. 34 (557), 1. 44 (567), 13. VII. 56 (697), 23. VIII. 6 (589), 11. 43. 40 (754), 12. 41 (89), 2. 65 (614), 5. 6. IX. 91 (881), 5. 99 (889), 4. u. s. w., daher das singen Atrivat Aṅgirasvat Priyamedhavat Vasišṭhavat Jamadagnivat, in Atri's etc. weise.

Dasz nebenbei ebenso oft, oder villeicht noch häufiger, das lied als neuestes bezeichnet wird, ändert an dem vorauszbemerkten nichts; wird bei dem alten liede an dessen erprobte kraft, an die weihe des alters, die urheberschaft eines den göttern näher stehenden sängers gedacht, so zeigt die neuheit des liedes die unermüdliche tätigkeit im dienste des gottes, das bestreben, ihm mit etwas zu dienen, das weder durch vorhergegangene anwendung in seiner wirkungskraft geschwächt, noch durch die erhörung von seiten des gottes bereits belont war.

§ 42.

Die Dauer der Vedendichtung nach den indicien des Ṛgveda selbst.

Auf jeden fall gewinnen wir den eindruck, dasz den verfaszern der Vedensûkta dise dichtung als geübt seit unvordenklicher zeit galt, und

dasz sie keinen anhalt besaszen, hinter dieselbe in ihren erinnerungen zurück zu gehn. Benützen wir die angaben von genealogien, die im Veda von nicht priesterlichen familien vorligen, und die vollkomnen anspruch auf glaubwürdigkeit und gleichzeitigkeit haben, so finden wir merfach zwei, drei, zuweilen vier generationen erwähnt.

Çatavani	(Arjuneya) Arjunî? Kutsa-Çvitrî	Bhavayu
Purunîtha Çâtavaneya;	Daçadyu Çvâitreya;	Svanaya Bhâvayavya;
Cayamâna	Sahadeva	Marutaçva
AbhyâvartinCâyamâna	Somaka Sâhadevya;	Cyavatâna Mârutâçva;
Lakšmaṇa	Agniveça	Vidadaçva
Dhvaṇya Lakšmaṇya;	Çatri Âgniveçi;	Taranta Vâidadaçvi;
Darbha	Pratardana-Vâjinî	Patha
Rathavîti Dârbhya;	Vâjî Prâtardani Vâjineya;	Vṛšan Pâthya;
Tugra	Jahuḥ	Magha?
Bhujyu Tâugrya;	Parivišṭa Jâhuša;	Ninditâçva Prapathi Paramajyâḥ;
Kanîta	Çûradeva	Tanu (Tanva?)
Pṛthuçravâḥ Kânîta;	Çara Çâuradevya;	Duḥçîma Tânva;
Astrabudhna	Mayu	Ulu? Kulu
Manasyu Âstrab°;	Râma Mâyava;	Çamtanu [K]Âulâna;
Ṛšṭišeṇa	Çaryâta	Trivṛšan
Devâpi Âršṭišeṇa;	Çâryâta;	Tryaruṇa Trâivrsṇa.
Hiraṇin Çâṇḍa	Devavâta	Plâyoga
Purupanthâḥ	Sṛñjaya	ÂsaṅgaPlâyogi-Çaçvatî
PurayaSumîḷhaPeruka;	Açvatha Sârñjaya;	Svanadratha;
Pṛthu	Mitrâtithi	Açvaghna
Vena Pṛthavâna Pârthya	Kuruçravaṇa	Vitaraṇa
Pṛthî (Pṛthu) Venya Vâinya;	Upamaçravâḥ;	Saraṇyu?

Ukšaṇya	Savarṇa	Navavâstva
Hara	Manuḥ Sâvarṇi	Anudeya
Sušâman;	Mânava;	Bṛhadratha

Durgaha			Devavân
Girikšit	Çucadratha	Kuṇḍapâyî	Vadhryaçva
Purukutsa	Vaya	Çṛṅgavṛš-	Divodâsa
Trasadasyu	Sunîtha Çâuc°	Çaca	Pijavana
Hiraṇin;	Satyaçravâḥ	Pṛdâkusânu;	Sudâs;
	Vayya;		

	Purumâyî	
Atithigva	Ṛkša	Açvamedha
Indrota	Çrutarvan	Pûtakratu-Pûtakratâ
		Dasyave vṛka Pâutakrata.

Wir sehen also, dasz fünf generationen von königen überliefert werden; wir wiszen nicht, ob wir ausz der zeit Durgaha's oder Devavân's lieder besitzen, die warscheinlichkeit ist eher gegen als für dise anname. Die lieder der Bharadvâja, die wir zu den ältesten zälen, reichen nur bisz in die zeit Divodâsa's. Dagegen kann wol schwerlich ein zweifel darüber bestehn, dasz die fünf generationen einer und derselben periode des geistigen und religiösen lebens der Aryainder angehörten. Nach abwärts haben wir in der erwähnung von nachkomen Trasadasyu's die warscheinlichkeit einer vil längern reihe von generationen, die unsere lieder repräsentieren. Denn nach Trasadasyu fallen Tṛkši, Trivṛšan-Tryaruṇa, Mitrâtithi-Kuruçravaṇa-Upamaçravâḥ, letzterer mit dem dichter gleichzeitig, so dasz die anname von zehn geschlechtern Durgaha-Upamaçravâḥ befaszend, nicht übertriben erscheint. Es ist zu bedauern, dasz die dichter uns nicht ähnliche mittel für ihre eigenen familien an die hand gegeben haben. Hier verschwindet fast immer die persönlichkeit, und selten ist mer als die familie mit sicherheit überliefert. Die personennamen der anukramaṇî sind fast alle unbelegbar.

Sovil wird man also unbedenklich zugeben können, dasz ausz den angaben des Veda selbst für die durch denselben repräsentierte dichtungsgattung eine dauer von mindestens dritthalb jarhunderten erwiesen ist.

§ 43.

Versuch einer zeitlichen fixierung des Ṛgveda. — Das jyotišam. — Die Nakšatra.

Die chronologische bestimmung eines denkmales, das an dem auszgangspunkt der kultur eines ganzen volkes steht, kann, wenn nicht eine beziehung zur gleichzeitigen geschichte eines andern volkes vorhanden ist und auch keine durch ein zeitauszmasz auszdrückbare beziehung zur jüngern litteratur vorliegt, immer nur vag und nur ser annähernd richtig sein. Die zeitdauer, die zum zustandekommen einer gewissen masse von denkmälern nötig war, oder die zwischen gewissen grenzpunkten in der geistigen entwicklung eines volkes verflieszen muszte, apriori, nach warscheinlichkeit oder selbst nach analogie bestimmen zu wollen, ist ein illusorisches bestreben; speciell beim Veda dürfte nichts erreichbar sein, was mer innern wirklichen wert besäsze, als der allgemeine von niemandem angefochtene auszspruch, dasz der Veda in hohes altertum zurückreicht und eine lange dauer innerhalb des entwicklungsganges des Indischen geistes für sich in anspruch genomen hat.

Disz ergibt sich ohneweiters, ohne complicierte combinationen und deductionen ausz dem eindrucke, den das denkmal im vergleiche zu andern Indischen schriften selbst von relativ zimlich hohem alter macht. Es ergibt sich dann mit gröszerer bestimmtheit ausz dem umstande, dasz der Ṛgveda nichts von dem vorauszsetzt, was wir in der Indischen litteratur kennen, wärend umgekert die gesammte Indische litteratur, das gesammte Indische leben den Veda vorauszsetzt. Wärend wir also, wenn wir nach einem bestimmten chronologischen grenzpunkte suchen, unter den herab wir den Veda nicht rücken dürfen, erst in dem buddhismus (543 oder wie wir mit prof. Max Müller glauben 477 v. Chr.) einen solchen finden, felt uns für die obere grenze jedes kriterion, jeder greifbare, direct nachweisbare auszgangspunkt. Wir wollen jedoch einzelne daten untersuchen, welche sich auf die chronologie des Veda beziehen, oder sich zu beziehen scheinen, um zu sehen, was sich darausz für dise frage gewinnen läszt.

Die brâhmanen selber setzen die offenbarung des Veda auf den beginn des laufenden (vierten, des Kali) yuga 3102 vor Chr. an. Wie wir oben bemerkt haben, kennt auch der Ṛgveda drei vergangene weltalter. Einige gelerte meinen, dasz die brâhmanen sich für disen zeitpunkt eine conjunction der sonne mit den fünf planeten auszgerechnet hatten; denn sofern auf so entfernte zeiten eine zurückrechnung mög-

lich ist, kann anerkannt werden, dasz um mitternacht 17.—18. Febr. 3102 vor Chr. für den meridian von Ujjayinî sämmtliche fünf planeten innerhalb 66 längegrade am himel sichtbar waren. Disz war also zimlich in der nähe des frühlingsäquinoctiums. Es ist kaum möglich, hier an eine damals auszgefürte astronomische beobachtung zu denken; eher wäre es möglich anzunemen, dasz den brâhmanen eine solche von auszen zugekomen und von ihnen für ihre eigene chronologie verwertet wurde.

In dem achten bande der Asiatic Researches bezog Colebrooke eine angabe des jyotišam (vedenkalenders beil. ausz dem 3. jarh. v. Chr.), die die solstitien in den anfang des nakšatra Dhanišṭhâ und in die mitte von Âçlešâ setzt, auf das 14. jarh. v. Chr., wärend die berechnung von Sir William Jones nur das 12. jarh. (1181 v. Chr., ein resultat, zu dem auch der astronom Archdeacon Pratt gekomen ist) gibt, nachdem er früher ausz den angaben über die beziehung der mondmonate zu den jareszeiten als die entstehungszeit derselben gleichfalls das 14. jarh. berechnet hatte. Letztere basis ist, wie prof. Max Müller gezeigt hat, namentlich wegen der ungleichförmigen berechnung der jareszeiten wenig geeignet.

Aber auch die erstere, die auf der einteilung des himels in siben und zwanzig mondhäuser (nakšatra) beruht, die den lauf des mondes zu bestimmen haben, ist nicht frei von mancherlei gebrechen.

Die fixierung der solstitialpunkte wird Parâçara zugeschriben; sie wurde natürlich im laufe der zeit, da die äquinoctien und solstitien in 72 jaren beinahe um einen grad zurückweichen, immer ungenauer, so dasz die differenz 1874 42° 25′ betrug, ausz welcher differenz man die zal der jare seit Parâçara erhält: 3054 (— 1874 = 1181).

Die alte aufzälung der nakšatra ist folgende: Kṛttikâḥ, Rohiṇî, Mṛgaçiraḥ, Ârdrâ, Punarvasû, Pušya, Âçlešâ, Maghâ, Pûrvâ Phalgunî, Uttarâ Phalgunî, Hasta, Citra, Svâti, Viçâkhe, Anurâdhâ, Jyešṭhâ, Mûla, P. Âšâḍhâ, U. Âšâḍhâ (später wurde hier das 28. nakšatram Abhijit eingeschaltet), Çravaṇaḥ, Dhanišṭhâ, Çatabhišak, Pûrvâ Bhâdrapadâ (Prošṭhapadâ Ath. V.), Utt. Bhâdrapadâ, Revatî, Açvinî (Açvayujâu wol nur willkürlich Ath. V.), Bharaṇî (plur. Ath. V.). Jedes nakš. umfaszt 13° 20′. (älter: 6. Tišya, 9. Arjunî 17. Vicṛtâu 21. Çravišṭhâḥ).

Dise aufzälung wurde bei dem auffälligen umstande, dasz alle alten listen der nakšatra mit den Kṛttikâḥ beginnen, was man nicht unnatürlich auf das zusammentreffen des jaresanfanges mit dem stande der sonne in disem nakšatra deuten kann, noch auf ein vil höheres alter füren, nämlich auf das ende des letzten viertels des 15. jarh. vor Chr., vorausgesetzt, dasz die Kṛttikâḥ das nakšatram des frühlingsäqui-

noctiums waren, und bei der fixierung desselben eben ihre erste stelle in der liste bekamen. Hieran knüpfte der englische astronom John Bentley die bemerkung, dasz, da 1426 das herbstäquinoctium mitten im nakšatra Viçâkhe (in zwei sich teilender ast, vgl. Vaj. S. 5, 28. com.) sich befand, dasselbe möglicher weise eben von disem umstande seinen namen bekam, wärend er den ältern namen derselben aus dem des folgenden nakšatra ableitete Anurâdha ('auf Râdhâ folgend'), also Râdhâ dafür vermutete; anurâḍha (in anderm sinne) komt Ath. V. 19, 15, 2. vor und ist dort offenbar nach dem verb für den augenblick gebildet. Nun gibt es auch eine mondphase 'anumati', ohne dasz eine andere 'mati' nachweisbar wäre. Merkwürdig heiszt es in dem preislied an die Nakšatra Ath. V. 19, 7, 3. râdho Viçâkhe suhavânurâdhâ; hiesze es râdho 'nurâdhâ, so wäre es ein wortspil mit dem namen und der bedeutung des wortes, aber auffällig ist die anwendung gerade bei Viçâkhe. Sollte es aufzälungen gegeben haben, wo Viçâkhe (dual!) Râdhâ oder Râdhaḥ hiesz? vgl. dag. Prof. Weber Nakš. II. p. 361.

Gegen all disz sind allerdings gewichtige bedenken erhoben worden; es ist hingewiesen worden auf die schwirigkeit einer genauen bestimmung der äquinoctialpunkte, auf die ungenauigkeit der brâhmanischen beobachtungen. Wogegen nur bemerkt werden musz, dasz, wenn die Inder überhaupt einen kalender construieren wollten (und sie bedurften eines solchen unbedingt für ihre opfer), sie die äquinoctien, die solstitien und die lunationen und ihr gegenseitiges verhältnis bestimmen muszten. Waren sie nicht im stande, die beobachtung selbst durchzufüren, so musz entlenung des fertigen systemes angenomen werden.

Eine andere frage ist, ob die Inder die nakšatra als teile des sternhimels und zwar jeder von gleicher auszdenung, oder ob sie dieselben blosz als 27 auf das himelsgewölbe verteilte punkte (leitsterne) verstanden, und dazu die der mondban nahstehnden, hervorstechendern gestirne verwandten.

Von wichtigkeit wäre es natürlich zu wiszen, ob in der Ṛgvedasamhitâ die kenntnis der nakšatra im sinne der spätern Indischen astronomie, wie es im Tâittirîya Br. u. S., im Ath. V. V. 24, 10. candramâ nakšatrâṇâm adhipatiḥ der fall, sich nachweisen läszt. Direct werden wir im Ṛgveda keine antwort auf unsere frage erhalten; indirect aber und implicite werden die nakšatra an zwei stellen erwähnt, die zugleich als beweis dienen können, dasz man darunter gleiche segmente des himels verstand. Ṛgv. X. 55, 3. heiszt es, 'Indra schaue ausz mit vierunddreiszigfachem liechte, das eine farbe aber verschiedene banen hat'. Das vierunddreiszigfache liecht sind sonne, mond, die fünf planeten und die sibenundzwanzig nakšatra. Es ist klar, dasz damit der

ganze himel mit all seinen liechtern gemeint ist, denn disen repräsentiert Indra der tausendaugige (sahasrâkšî). Vergleiche damit str. 5. vidhum dadrâṇam samane bahûnâm, d. i. nakšatrâṇâm, und die höchst wichtige stelle X. 138, 6. wo Indra geradezu als schöpfer aller zeitmeszung genannt wird.

Eine andere nicht minder wichtige stelle ist I. 162, 18. (açvastuti das pferdeopfer behandelnd). Vierunddreiszig rippen des geschlachteten pferdes werden einzeln auszgenomen und mit namen benannt, offenbar der sonne, des mondes, der fünf planeten und der 27 nakšatra. Das ross repräsentiert den himel mit seinen liechtkörpern; es ist Indra geweiht. Das pferd hat nun nicht 34, sondern 36 rippen; disz wuszte der commentator, denn er sagt: 'sovil rippenknochen trift die axt'. Somit erscheint die zal 34 absichtlich gesucht. Das ross ist endlich das symbol nicht etwa blos einzelner liechter des himels, sondern des ganzen himels, wie klar ausz X. 86, 11. erhellt: 'wie ein dunkles pferd haben mit gestirnen (nakšatrebhiḥ) die pitar den himel gezieret etc. So erhält auch X. 85, 2. (von prof. Max Müller citiert) beweiskraft, und es kann als sicher gelten, dasz die nakšatra in ihrer gesammtheit nicht eine himelszone, sondern den ganzen himel befaszten. Dasz endlich der himel wenigstens der theorie nach in gleiche teile zerlegt gedacht wurde, ist wol selbstverständlich. Gleich zu anfang der Bṛhadâraṇyakopanišaṭ wird das opferpferd im ganzen und in seinen teilen mit dem himel identificiert.

Der als voropfer dem Pûšan geopferte bock hat 26 rippen, dise stellen die vierundzwanzig halbmonate und die zwei hälften des schaltmonats dar.

Profess. A. Weber, der am gründlichsten die verwickelten fragen, die sich an das nakšatrasystem der Inder knüpfen, beleuchtet hat (sowol in seinem selbständigen werke 'die vedischen nachrichen über die Nakšatra' (Abh. d. k. Ak. d. W. Berl. 862) über das jyotišam ebend. als auch in seiner zeitschrift der Indischen Studien bes. bd. IXX.) hat auf die nachricht gestützt, dasz zu Brahmagupta's zeit (etwa 629) ζ piscium keine länge und keine breite hatte, also im äquinoctialpunkte stund, als untere gränze etwa 1800 vor Chr. für die ansetzung von η tauri als frühlingszeichen gefunden, wärend etwa 2300 die ansetzung genau zutrefend gewesen wäre, aber da disz nicht unbedingt vorauszgesetzt werden darf, auch die möglichkeit einer frühern ansetzung nicht auszgeschloszen ist.

Ausz disem weit zurückreichenden alter schlieszt prof. W. dasz, wofern die Inder nicht die nakšatrareihe entlenten zu einer zeit, wo sie nicht mehr richtig war (disz ist aber unwarscheinlich, und da 1340

v. Chr. bharaṇî das nakšatra des frühlingsäquinoctium wurde, so hätte man sich diser bemerkung wol nicht verschlieszen können), die Inder dieselben schon aus ihren westlichen den semitisch-turanischen cultursitzen nähern urländern nach Indien gebracht haben mochten.

Für die kenntnis der planeten spricht I. 105, 10. Sâyana's bezugname auf 107, 3. ist reine willkür, und die berufung auf Çâṭyâyana enthält einen handgreiflichen widerspruch. Die von disem genannten götter befinden sich der eine am himel, der andere in der luft, ein dritter auf der erde etc. Die 'fünf stiere', um die es sich hier handelt, müszen am himel und nirgend anderswo gesucht werden. Wir halten daher an professor Benfey's erklärung fest, der in denselben die fünf planeten erkannt hat.

Auch bei der feuerweihe werden neue oblationen dargebracht für sonne, mond, die fünf planeten und den planeten des auf- und niedersteigenden knoten.

Dasz nun die namen der nakšatra im Ṛgveda nicht überliefert sind, hat insofern weniger auf sich, als prof. Whitney (Sûryasiddh. p. 203) den Vedischen charakter der nakšatranamen nachgewiesen hat, ja dasz, wie prof. M. Müller bemerkt, einige auszschlüszlich Vedisch sind. Ath. V. VI. 128. Çakadhûma nakšatrâṇâm râjâ.

Fragt man nun freilich, was dise discussion zu der bestimmung des alters des Ṛgveda beiträgt, so müszen wir allerdings gestehn: ser wenig. Dasz die nakšatra, deren implicierte erwähnung wir eben discutiert haben, dieselben waren, wie im Tâittirîya brâhmaṇa, ist wol nicht zu bezweifeln; aber würden wir umgekert die nichtbekanntschaft der vedischen dichter mit denselben nachweisen können, so würden wir etwas wie eine untere gränze für dieselben dadurch erhalten. Es bleibt also nur der negative trost, dasz der veda nichts zeigt, was einer anname, dasz seine anfänge wenigstens ins 15. jarh. vor Chr. geburt hinaufreichen, widerspräche.

Im anschlusze hieran können wir einige punkte besprechen, die auf die zeitmeszung etc. der Inder in disen frühen zeiten bezug haben. Wie ausz mereren stellen hervorgeht, hatten die Inder ein sonnenjar zu 720 tagen und nächten (welche zal offenbar nicht als runde zu betrachten) I. 164, 11. 48. 30tägige sonnenmonate Ath. V. IV. 35, 4. XIII. 2, 12. der schaltmonat (z. b. I. 25, 8. Ath. V. V. 6, 4. er hiesz villeicht sanisrasa. XIII. 3, 8.). Die jareszeiten sind in der ältesten zeit drei, sie werden in der Ṛbhu's personificiert IV. 51, 6. vgl. I. 110, 2. IV. 33, 7. sie schlafen zwölf nächte in Savitars haus, es sind disz die zwölf nächte, die Ath. V. IV. 11, 11. vratyâh prajâpateḥ heiszen; hieher gehört die ekâšṭakâ, die auch m u t t e r I n d r a's heiszt, was wider ein beweis für

die mit den himelserscheinungen zusammenhängende tätigkeit dises gottes.

Die Ṛbhu's wandern auf gekrümmter ban I. 110, 2. âbhogayam, damit ist wol die neigung des äquators gegen die ekliptik (von den Chinesen schon ser früh zimlich genau berechnet) gemeint. Die bezeichnung der festzeiten mit parvan-'knoten', nämlich der zeiten, wo der mond die ekliptik durchschneidet (I. 9, 1. 94, 4. die feste waren zu bestimmten zeiten ṛtubhir dhruvebhiḥ I. 84, 18.), macht disz ganz begreiflich. Die achse ist erwähnt X. 89, 4. Agni geht herum wie der himel nach osten und dann nach westen, d. i. von ost nach west; I. 144, 6. heiszen erde und himel vakvarî wol von ihrer drehung. Vgl. noch V. 81, 4. I. 155, 5. und Âit. Br. 3, 4, 44.

Eine grosze bedeutung hat ṛtu, wol das lateinische artus. Es bedeutet allgemein zeitabschnitt (jareszeit, monat, halbmonat, tag und nacht, s. P. S. W.). Es wird schon ausz den vedenstellen klar, dasz man nicht zu beliebigen, sondern zu bestimmten zeiten gewisse heilige handlungen vollzog, wenn auch die meisten bezeichnungen diser in den mantra's felen. Ganz klar ist in diser beziehung I. 84, 18. wer wird mit der sruk darbringen ṛtubhir dhruvebhiḥ zu den bestimmten, festen zeiten? Es ligt auf der hand, dasz dhruvâ ṛtavaḥ nicht willkürlich, sondern an und für sich durch die äuszern umstände bestimmte zeitpunkte sein müszen, wiewol die andeutungen hierüber im Ṛgveda meist über das allgemeinste nicht hinauszgehn.

Haben wir I. 84, 18. ṛtubhir dhruvebhiḥ, so werden wir nicht in zweifel sein, wie das einfache ṛtubhiḥ in ähnlichem zusammenhange zu verstehen ist. So draviṇodaḥ piba ṛtubhiḥ II. 37, 2. ṛtubhiḥ pâhi somam III. 47, 3. mit den zeiten (mit dem eintrit der betreffenden zeitabschnitte); IV. 34, 2. mit den Ṛtu's o Ṛbhu's freuet (tränket) euch, die Ṛbhu sind aber die genien der jareszeiten; I. 15, 4. agne-piba ṛtunâ Agni trinke mit (dem eintrit) des zeitabschnittes. So der auszdruck ṛtûnranu I. 49, 3. die vögel das zwei das vierfüszige sind hervorgekomen, o Ušaḥ, deinen zeiten entsprechend. Pura ṛtoḥ vor der zeit soll das masz des werkes nicht abbrechen (es soll sein volles auszmasz erreichen). Ṛtur janitrî II. 13, 1. die zeit ist die mutter (beszer wäre 'der augenblick'). Ṛtum naro na praminanty etc. VII. 103, 9. dise männer (die als priester gedachten frösche) versäumen nicht die zeit.

Der gott, der der priester im eigentlichen verstande ist, Agni ist denn auch ganz vorzüglich ṛtupâḥ; er kennt die zeiten und lert sie I. 95, 3. er bestimmt die opfer und die zeiten X. 2, 3. Vom monde heiszt es X. 85, 18. die ṛtu's bestimmend wird er (regelmäszig) widergeboren.

Von parvan sollte man gröszere bestimmtheit erwarten, da es glid, knoten bedeutet, indes ist die beziehung auf die mondknoten nicht nachzuweisen, wol aber ligt sie so nahe, dasz die anname nichts weniger als gewagt erscheint, vgl. I. 94, 4. 9, 1. denn sicherlich gehören die neu- und vollmondsopfer zu den ältesten.

Die mondphasen haben besondere namen, oder die auf dieselben bezüglichen göttinnen (tadabhimâninî devatâ) Râkâ voll-Kuhû neumond (pâurṇamasî und amâvâsyâ) Anumati der mond am tage vor vollmond, Sinîvâlî vor neumond vgl. yajñaparibhâšâ sûtra v. prof. M. Müller Z. d. D. M. G. Bd. IX.

Râkâ II. 32, V. 42, 12. Sinîvâlî II. 32. Im Ath. V. VII. 20. Anumati (Vâj. S. 11, 55. 56.) und Ath. V. VII. 46. Sinîvalî, 47. Kuhû, 48. Râkâ, 79. Amâvâsyâ, 80. Pâurṇamâsî (81. Sonne und Mond). Kuu heiszt der mond im Finnischen.

Ath. V. III. 10.

Die erste hat sie aufgeleuchtet, die kuh (milchkuh) war bei Yama sie; | 1
reich an milch möge sie uns melken ein jar um das andere.

auf die die götter sich freuen, wenn sie naht, die nacht, die milchkuh, | 2
die die herrin ist des jares, sie soll uns glücklich sein.

o nacht (Râtrî), der wir nahn in ehrfurcht als des jares ebenbilde, | 3
als solche gib uns reichlich langlebige nachkomenschaft mit narung wie sie reichthum gibt.

dise ist es, die zuerst aufgegangen, in disen spätern wandert sie enthalten, | 4
erhabene vilfache groszheit wont ihr inne; es hat das weib gesigt, neugekomen die mutter.

das holz, die steine haben getöse gemacht, indem sie das parivatsarîṇamhavis bereiteten; | o Ekâšṭakâ, mit guten kindern, guten helden, möchten herren von reichtum sein. 5

der Iḍâ ort ist reich an ghṛta, schlüpfrig [?], o Jâtavedâḥ, nim entgegen die havya; | 6
welche tiere des dorfes sind die vilgestaltigen, dise siben mögen bei mir sich freuen.

mögen wir, o Râtrî, mit meinem wolgenärten, meiner narung in der götter gnade sein; | 7
[voll, o löffel, flieg hinweg, übervoll flieg wider her;]
alle opfer vollständig genieszend bring uns speise und gedeihn.

gekomen ist diser Samvatsara [jar], dein gatte, o Ekâšṭakâ; | 8
darum überschütte uns mit langlebiger nachkomenschaft, und mit narung des reichtums.

9 ich opfere die Ṛtu's, die Ṛtupati, die Herren der Ṛtu und des jares, | die jares[zeiten?], die jare, die monde dem herren der welt der wesenheit ich opfere.

10 den Ṛtu, den Ârtava, den monden, den jaren, | dem Dhâtar, dem Vidhâtar zum gedeihn dem Herrn der wesenheit ich opfere.

11 mit der ghṛtareichen Iḍâ vereren wir opfernd die götter; | mögen wir gelangen zu den rinderreichen ländern dessen, der [uns] nicht wünscht.

12 Ekâšṭakâ, in inbrunst erglühend, hat erzeugt als junges den groszen Indra; |

mit disem haben die götter die feinde bewältigt, der Çacîgatte war des Dasyu töter.

13 Du, deren sohn Indra, deren sohn Soma, die tochter Prajâpati's bist du, |

unsere wünsche erfülle, nim entgegen unser havis.

Ath. V.IV. 11.

7 Indra durch seine gestalt [farbe], Agni durch den buckel, Prajâpati, Parameṣṭhî, Virâṭ, | auf den Viçvânara tratet ihr, auf den Vâiçvânara tratet ihr, auf den ochsen tratet ihr, | der ward fest, der hielt sich.

8 die mitte ist das des zugochsen, wo dieser buckel angebracht; | so grosz ist sein vorderteil, wie weit er hinten auszgedent.

9 der des zugochsen sibenfache, unerschöpfte melkung kennt, | erlangt nachkomen, und das jenseits [oder 'weiten raum'], so wiszen die siben ṛši's.

10 mit den füszen auf festen grund tretend, Irâ mit den schenkeln herauszziehend, | gehn ausz [mit seiner] ermüdung der ochse und der pflüger zum kîlâlatrank.

11 dise zwölf nächte nennt man nächte für dem Prajâpati zu gelobendes, | wer dazu das brahma weisz, das ist eben des ochsen vrata.

12 er melkt des abends, melkt des morgens, melkt auch um die mittagszeit, | die melkmilch, die von ihm zusammenfliesst, die kennen wir als unerschöpflich.

Wir finden im Veda keine spur, wie das volk die zeiten beobachtete. Es ist klar, dasz das volk über die zeit sich nur durch beobachtung des neu- und des vollmondes unterrichten konnte. Ganz incidentiell finden wir eine solche bemerkung in dem Kalevala 25. r. 41. auf den neumond harrt die dorfschaft, auf die sonne junge leute, kinder auf das land mit beeren, aufs beteerte boot das waszer (so Lokka auf Ilmarinen und seine junge gattinn: kylä vuotti uutta kuuta, | nuoret päivän nousentoa, | lapset maata mansikkaista | vesi tervaista venettä).

Ath. V. XIX. 53. Kâlaḥ.

Kâla, das rosz, fārt mit siben zügeln, mit tausend augen, unalternd, 1
mit reichlichem samen; | ihn besteigen die liederkundigen weisen, seine
wagen sind sämmtliche welten.
siben wagen [eig. räder] fārt diser Kâla, siben hat er naben, un- 2
sterblichkeit ist die achse; | er [fārt] herwärts all dise welten, diser
Kâla geht einher als der erste gott.
ein voller krug ist auf dem Kâla befestigt [die sonne?], ihn sehn 3
wir der an vielen orten ist, | er [fürt] hinweg all dise welten, Kâla
nennt man ihn im höchsten raume.
er allein ist, und als solcher hat er die welten gebracht, er allein 4
ist [sán], und als solcher kam er um alle welten herum; | ihr vater
war er, und ward doch ihr sohn, höhere majestät als die seine gibt
es nicht.
Kâla hat jenen himel, Kâla auch dise erden gezeugt, | das ge- 5
wordene, und was werden soll von Kâla in bewegung gesetzt ver-
breitet sich.
Kâla hat die erde gezeugt, im Kâla brennt die sonne, | im Kâla 6
sind alle wesen, im Kâla sieht das auge ausz.
im Kâla ist Manaḥ, im Kâla Prâṇa im Kâla benennung fest bewart, | 7
an Kâla's komen erfreuen alle dise geschöpfe sich.
im Kâla ist das Tapaḥ, im Kâla das Höchste, im Kâla das b r a h m a 8
fest bewart, | Kâla ist unbeschränkter herscher über alles, er war vater
des Prajâpati.
von ihm in bewegung gesetzt, von ihm geboren, hat es in ihm 9
seinen stand, | Kâla zum brahma geworden erhält den Paramešṭhin.
Kâla hat die geschöpfe erschaffen, Kâla zu anfang den Prajâpati, | 10
derSvayambhû Kaçyapa ward von Kâla, Tapaḥ von Kâla erzeugt.

54.

Ausz Kâla entstanden die waszer, ausz Kâla brahma, tapaḥ, die 1
weltgegenden; |
durch den Kâla geht die sonne auf, durch den Kâla wider unter.
durch Kâla geschieht es, dasz bläst der wind, durch Kâla, dasz 2
grosz die Erde ist, |
auf Kâla ruht der grosze himel.
im Kâla hat der mantra, was geworden, was werden soll, vormals 3
erzeugt, |
ausz dem Kâla sind die ṛk entstanden, das yajuḥ ist dem Kâla
entsprungen.

4 im Kâla hat man das opfer zusammengesetzt, als unvergänglichen
anteil den göttern; |
5 im Kâla ruhen die Gandharva und Apsaras, im Kâla ruhn die welten.
im Kâla stehn Aṅgirâḥ und Atharvan dem himel vor, |
dise welt, und die höchste welt, die reinen welten, die reinen
vidhṛti (zwischenräume, weltgegenden). |
alle welten hat mit dem brahma Kâla erlangt, und wird nun als
höchster gott angefleht.

§ 44.

Devâpi und Çamtanu. — Epische gestalten.

Ob dem eigentümlichen zusammentreffen, dasz die chronik von Kaçmir mit dem jare 1182 beginnt, mer als bloszer zufall zu grunde ligt, dürfte wol schwer zu entscheiden sein. Etwas anders dürfte es sich mit den beiden persönlichkeiten Devâpi und Çamtanu verhalten. Die letzten beherscher der Kuru Citrâṅgada und Vicitravîrga hatten zu ihrem vater Çâmtanu, sohn Pratîpa's; brüder Çâmtanu's waren Devâpi und Bahlîka. Yâska erzält, Devâpi sei der ältere gewesen, aber man (wol doch Pratîpa) vollzog den râjâbhišeka (die königsweihe) an dem jüngern Çamtanu. Devâpi widmete sich der frömmigkeit, dem heiligen leben (par excellence); es scheint ausz Yâska's erzälung hervorzugehn, dasz Devâpi eben deshalb dem tapaḥ sich zuwandte, weil er genugtuung erlangen wollte. In folge dessen regnete es (der gott, Indra) zwölf jare hindurch nicht. Da erklärten die brâhmana: du hast deine pflicht verletzt, indem du mit übergehung deines ältern bruders (als parivettar) dich zum könig hast weihen lassen; deshalb regnet der gott nicht. Nun wollte Çamtanu seinen bruder zum könig weihen. Devâpi aber erklärte, ich will dein purohita sein; ich will deine opfer vollziehen. Von ihm ist dises varšakâmasûktam 'diser gutspruch des regen wünschenden.'

Das stück ist schwerlich Yâska's eigene composition; auffällig ist das perfectum çiçikša 'wünschte zu begiessen' (zu weihen) von dem desiderativ statt des schon im brâhmana vorfindlichen çiçikšâm cakâra (statt der palatalis ist übrigens dentale und cerebrale sibilans zu setzen), was ältere quelle vermuten läszt.

Im Çalyaparvan des Mahâbharata wird, wie Mr. Muir bemerkt hat, Ârštišeṇa als verschieden von Devâpi bezeichnet. In seinem tîrtha erlangen die könige Sindhudvîpa und Devâpi brâhmaṇawürde. Mit Yâska dagegen stimmt das Višṇupurâṇa so zimlich überein, nur der auszgang ist ein anderer; Devâpi wird zum abfall von veda gebracht, somit unfähig, die königswürde zu bekleiden, worauf es wider regnet.

Im Matsyapurâṇa und im Udyogaparvan des Mahâbhârata wird als grund, dasz man ihn nicht zum könige geweiht hatte, angefürt, er sei auszsätzig gewesen. Das wichtigste ist wol, dasz Devâpi nach Yâska purohita wird, und dasz das Çalyaparvan Ârštišeṇa als von ihm verschieden aufführt. Villeicht ist hier das bestreben seitens des letztern zu bemerken, die erzälung Yâskas zu motivieren. Wird Devâpi bei Ârštišeṇa zum brâhmana erhoben, so steht nichts der übername des purohitaamtes im wege. Das relative alter der beiden erzälungen ist hierausz klar. Die auffaszung des Çalyaparvan's kann auf missverständnis beruhn, da beide namen getrennt vorkomen, es also des genügenden verständnisses bedurfte, um die identität der bezeichneten person zu erkennen. Allein vil warscheinlicher ist es, dasz wir es mit einer absichtlichen ausznützung des doppelnamens zu tun haben, da dem verfaszer die identität von Devâpi und Ârštišeṇa schwerlich entgehn konnte.

Die schwierigkeit, die der epische dichter mit solcher leichtigkeit umgieng, ist für uns unlöslich. Yâska selber hält Çamtanu ganz unbefangen für seinen bruder, wärend ausz dem gerade hier corrupten commentar Sâyana's erhellt, dasz Âulâna sein patronymicum war. Man sieht nur so vil, dasz die epische genealogie mit all ihren unbegreiflichkeiten bereits fertig war, und so vil autorität besasz, das verständnis eines gar nicht schwirigen stückes verwirren zu können. Es ist ein trostloses chaos willkürlichsten sinnlosesten namenraubes, bei dem nur zu bedauern, dasz die warscheinlich daneben vorhandenen guten quellen dadurch verdrängt wurden und untergiengen.

Dasz also Ârštišeṇa im epos überhaupt in verbindung mit Devâpi vorkomt, musz uns ein beweis sein, dasz die epischen darsteller dise namen in ihrer quelle beisammen fanden, die vedischen angaben aber verkert haben. Es braucht aber kaum weiter auszgefürt zu werden, dasz die vedische darstellung allein zu recht besteht. Disz verhältnis verbietet aber auch den Devâpi und Çamtanu des Veda von denen des epos zu trennen.

Ob nun die einverleibung Çamtanu's in die Kâuravadynastie, wie sie vom epos beliebt wird, mer als eine erfindung ist, musz ungewis bleiben. Musz doch dieselbe für eine nicht geringe zal zurückgewiesen werden. Wenn man nun auch mit rücksicht darauf, dasz der irrtum nicht Çamtanu betrifft, die chronologischen daten auszgehend von Candragupta ansetzt:

319 + 100 der dynastie der Nanda + 1015 bisz Parikšit + 76 der Pâṇḍava vor Chr. 1470 für den beginn der Pâṇḍava-dynastie, so dasz man das gebet auf 1500 ansetzen könnte, so ligt das illusorische

einer solchen rechnung doch zu ser auf der hand, als dasz wir es erst noch nachzuweisen brauchten.

Eine weit bestimmtere gestalt ligt uns in dem Parikšit des Kuntâpaliedes 3. vor; dort heiszt es:

Des königs, der über alle leute, der über alle sterblichen ein gott,
der für alle menschen gilt als könig, Parikšits schönen preis hört an.
'Parikšit hat uns sicheres wonen verschafft, der trefliche, als er den thron bestig,'
das spricht, seine stätte sich bereitend, mit seiner frau der Kâurava.
'soll milchtrank ich dir bringen oder eingerürtes, gegorenes?'
dergleichen fragt die frau den gatten im reich des königs Parikšit.
ausz der erde spalten komt reifes korn wie goldenes liecht (vgl. XI. 1, 28.),
es gedeiht das volk in wolfart im reich des königs Parikšit.

Hier finden wir von könig Parikšit die erzälung seines friedlichen glücklichen reiches, er ist gewis die selbige persönlichkeit, von der der Parîkšit des epos hergenomen ist. Leider gestattet weder das epos noch das Kuntâpalied eine datierung desselben. Letzteres steht noch entschieden auf der stufe der vedischen liederdichtung und gehört villeicht in die periode der Krivi Pañcâla; es ist jammerschade, dasz nicht mer von solchen liedern, wie die Kuntâpa sûkta erhalten ist.

Für das relative alter der Kuntâpasûkta ist zu bemerken, dasz dieselben in der liturgie (beim šaḍaha Âit. Br. VI. 32.) in einer weise angewandt erscheinen, die zeigt, dasz die historischen beziehungen derselben bereits völlig vergeszen waren, und der inhalt ganz und gar nicht mer verstanden wurde, was besonders bei der obscönität einiger der stücke auffällig ist. Die stücke, und somit auch die persönlichkeit des Parikšit fallen daher in eine vil frühere zeit, wobei allerdings zu berücksichtigen, dasz nach prof. Webers durch die form desselben völlig gerechtfertigter ansicht das VI. buch des Âit. Br. mit den fünf ersten büchern nicht gleichaltrig sein dürfte. Aber es ligt doch schon in der natur der sache, dasz die anwendung diser doch gewis obscuren stücke noch in die älteste periode der heiligen litteratur der Inder fallen musz. Für Parikšit ist es nicht warscheinlich, dasz derselbe vom epos dem veda geradezu entlent wäre, vilmer scheinen vom veda unabhängige überlieferungen über ihn bestanden zu haben.

Es ist nicht uninteressant zu bemerken, dasz die beiden grenzpunkte für die eräugnisse, die das Mahâbhârata schildert, Çamtanu und Parikšit, in den vedischen liedern nicht nur vorkomen, sondern auch dasz die beschaffenheit der lieder im einklang steht mit der chronologischen folge des epos. Denn dasz Ṛgv. X. 98. älter ist

als das Kuntâpalied (3.) hat nichts unwarscheinliches. Man könnte somit, wofern auf die combination der vedischen mit den epischen persönlichkeiten gebaut werden kann, den anfang der epischen zeit als das ende der eigentlichen sûktadichtung ansehn, auf welche dann dic periode der vedischen nachdichtung folgte, wärend man den anfang der sogenannten brâhmaṇazeit früher setzen müszte in jene ersten zeiten des vordringens nach osten, wo ein hauptsitz brâhmanischer opferweisheit an der Sarasvatî war; man erinnere sich an die erzälung von Kavaša im Ait. Br. Ebenso dürfte damit die periode des allmählichen überwiegens der brâhmanakaste über die der kšattriya zusammenfallen.

Umgekert steht es mit Çatânîka und den Dâkšâyaṇa, die Çat. p. Br. als gleichzeitig (Ind. St. 3, 358.) erwähnt werden. Ath. V. I. 35. erscheint wenigstens der erstere der vergangenheit angehörig, da das brahma immerhin einem Dâkš. angehören könnte. Ein persönlicher zusammenhang ist, wenn das stück nicht unsinnig sein soll, unauszweichlich; es könnte also auch das amulet gemeint sein, das Çatânîka wirklich beseszen hatte. Zur zeit, wo das brahma im gebrauch war, haben nämlich Dâkšâyaṇa's gewis noch existiert. In der epischen genealogie erscheint Çatânîka als sohn Janamejaya's (sohnes des Parikšit). Man sieht, dieselbe macht nicht gut, was Ath. V. und Çatap. Br. verdorben haben. Indes ist es in solchen fällen immer vorzuziehen, die vorligenden daten zu nemen, wie sie sind, als sich gegen dieselben zu sperren. Wir erkennen daher in der tat an, dasz das betreffende stück des Ath. V. jünger ist als das Çatap. Br. und finden darin mit den beweis, dasz in der sogenannten brâhmanazeit die vedische nachdichtung fortflorierte.

Von namen epischer persönlichkeiten werden noch erwähnt Pratîpa Prâtisutvana (wärend der epische sohn des Pratiçravâḥ ist. Er findet sich in folgendem Kuntâpaliede, die identität ist unerweisbar.

Dise stuten sprengen heran | zu Pratîpa Prâtisutvana (°çrutvana?),
eine drunter Harikṇikâ | Harikṇikâ, was suchest du?
'meinen guten sohn den goldnen', | wo hast du den beiseit getan?'
„wo um jene drei çimçapâ | drei schlangen ringsherum
sitzen schwellend ihren kamm." | 'Da ist her ein hengst gekomen,
an dem kot wird er erkannt | wie am rinderkot der rinder gang.'
„Was suchest du in dem menschenhause | "'reifen reis und reife gerste'
„reis und gerste fraszest du | wie die riesenschlange schafe;
[aber] einen rossschweif hast du zwar, | jedoch hufe des rindes,
das ist eines falken ferse, | ein gesund obwol schmarotzend glied."

(Der vorletzte vers etwas verändert gegen Roth.) Es soll nämlich eine gespenstische stute, die das sämmtliche futter friszt, ausz der pferdeherde gebannt werden. Schon durch die nennung ihres namens wird sie gezwungen antwort zu geben: sie suche ihren sohn. Der ort, wo sie ihn finden könnte, schein ihr nicht angenem, sie documentiert sich daher als stute durch ihre erkundigung nach dem hengste. Weiter dann wird ihr gezeigt, dasz sie erkannt ist, wodurch sie zum abzug gezwungen wird.

Pratîpa's groszenkel (nach dem epos) Dhṛtarâṣṭra komt im AV. mit dem patronymicum Âirâvata sohn Irâvâns vor, welch letzterer name auch in der spätern genealogie der Pâṇḍava's widerkert.

§ 45.

Erwähnung auszerindischer völker.

Unter den fremden völkern, die im Ṛgveda genannt werden, sind die interessantesten die Parçu und Pṛthu. Die Parçu sind schon von Prof. Weber mit den Persern zusammengestellt worden, und vor ihm schon von den Indern selbst, nämlich im Çâṅkhâyana çrâutasûtram XVI. 11, 20, Ind. St. IV. 379 (nicht 356). Denn es ist ser bezeichnend, dasz dises ausz Parçu im Ṛgv. geradezu Pâraçavya macht. Man wird dise erwähnung der Perser, dise unbedenkliche identification wol von der bekanntschaft herleiten dürfen, welche die Inder in der nachvedischen zeit mit den Persern unter dem ersten Dareius gemacht haben. Für das Çâṇkhâyana sûtram kann man also rund 500 vor Chr. ansetzen.

Die Parçu und Pṛthu (*Παρθυαῖοι*; interessant, weil wir sehen, dasz die nur dialectisch verschiedene form schon in vedischer zeit bestand; wie pers. vith sich zu viç verhält, so verhält sich Pṛthu, d. i. Pĕrĕthu Parĕthu zu Parĕçu Parçu Pârçava) werden zusammen erwähnt VII. 83, 1. 'obwol sie euch beide, dise bundesgenoszenschaft, sahen, sind doch beutelustig die Pṛthu und die Parçu vorgegangen; aber Dâsa wie Âryafeinde schlagt ihr, Sudâs habt ihr, Indra und Varuṇa, geholfen.' Es ist zunächst klar, dasz hier von zwei parteien gesprochen wird, von den gavyantaḥ, den beutelustigen, die offenbar auch die vṛtra sind, und von Sudâs. Nun werden die gavyantaḥ von den übersetzern als 'breitaxtige' bezeichnet. Für eine solche bezeichnung dürfte man im veda umsonst nach einer parallele suchen. Die axt ist, so vil wir sehen, im Ṛgveda nicht als waffe erwähnt (dagegen Ath. V. XI. 19, 1.), und gerade weil sie oft vergleichsweise die wirkung der waffe veranschaulichen soll, scheint sich zu ergeben, dasz sie keine waffe noch war. Da nun die Parçu VIII. 6, 46. X. 33, 2. unzweifelhaft als volks-

name genannt werden, so kann wol auch an unserer stelle nichts anderes gedacht werden, wie schon das beispiel des Çâṅkhâyana çr. s. lert. VIII. 6, 46. hundert [und] tausend habe ich an Tirindira dem Parçu gewonnen als geschenke [in der form von geschenken] der Yâdua. Die Yâdava hatten den Parçu eine grosze beute abgewonnen, und dem Vatsa einen teil davon zukomen laszen. — X. 33, 2. ringsum bedrängen mich wie eifersüchtige frauen die Parçu, es bedrängt armut nacktheit hunger, wie ein vogel ist ängstlich bewegt der sinn. Der zusammenhang verstattet schwerlich, hier an eine lungen- oder rippenfellentzündung zu denken; dagegen ist I. 105, 7. 8. entlent, in welchem sinne ist unklar. Ebenso unklar ist der Parçu Bhala, villeicht der mann der Mânavî. X. 86, 23.

Die erwähnung der Pṛthu Parçu musz in eine zeit zurückreichen, wo dieselben noch weiter gegen osten gelegene wonsitze inne hatten, die wir ihnen nach dem achten jarhundert vor Chr. nicht mer zuschreiben dürfen. Denn in der inschrift Sargon's wird der Parsua erwähnt, ebenso auf dem obelisk Salmaneser's 855 vor Chr. in der inschrift von Sama Rimmon werden Parsaniya (Parsauiya?) erwähnt. Es ergibt sich also wol mit sicherheit, dasz 900 jare v. Chr. die Perser bereits ihre westlichen sitze eingenomen hatten, und da X. 33. zu den jüngern stücken des Ṛgveda gehört, da wir in dem königsnamen bereits die deutliche spur des Kuruvolkes finden, da ferner dort die Perser noch mit voller macht schalten, so kann man die unterste zuläszige grenze nicht später als 1000 vor Chr. ansetzen. Denn auch die westlichen inschriften zeigen sie bereits im besitze von städten mit ihren spätern sitzen. Von Kuruçravaṇa bisz Durgaha sind sechs generationen nachweisbar, es waren aber deren gewis vil mer, so dasz wir bei ansetzung der übersidlung der Perser nach dem westen um 1000 vor Chr., was gewis vil zu spät, der vedendichtung ein minimalalter von 1300—1000 vor Chr. unbedingt zuzuweisen berechtigt sind. Genaueres wird uns vielleicht die weitere entzifferung der assyrischen und akkadischen denkmäler, wo die abwesenheit einer erwähnung Indiens auffällt, allmälich eröffnen.

Ein fremdes érânisches volk scheinen auch die Pârâvata (siehe oben § 38. zu VIII. 32.) gewesen zu sein: VI. 21, 2. heiszt Sindhu Pârâvataghnî 'die die P. zurückschlägt'; V. 52, 11. wird die schar der sturmgötter mit dem glanz ihrer rüstungen verglichen; VIII. 34, 18. wird ein Pârâvata erwähnt in einem Kâṇvaabschnitte als freigebiger beloner des priesters. Es ist warscheinlich der unmittelbar vorhergenannte Vasurociḥ. Man sieht also wol, dasz zwischen Érâniern und Indischen Ârya damals eine so tiefe kluft, was die religiösen ansichten betrift, nicht bestand.

VIII.

LAND UND VOLK.

§ 46.

Gebirge.

Die hervorragendsten objecte für charakterisierung des geographischen schauplatzes des Ṛgveda bilden die flüsze. Berge und Gebirge werden zwar oft erwähnt und auch als göttliche mächte angerufen (offenbar, damit sie den eindringenden Ârya ihre bewoner preisgeben VIII. 59, 11. 679.), von namen findet sich nur indirect der des wegen seiner somapflanze berühmten Mûjavân X. 34, 1. auch im Ath. V. Vâj. S. 3, 61.

Ob X. 121, 4 der Himâlaya gemeint ist, ist nicht ganz sicher, weil der auszdruck 'ime himavantaḥ parvatâsaḥ' auch auf das Suleimangebirge oder auf den Sefîdkoh gehn kann. Beim açvamedha (Vâj. S. 24, 30. 25, 12.) wird er als gott verert. Im Ath. V. wird der Himavân häufig z. B. VI. 24, 1. genannt, und komen auch bergnamen vor: Trikakut (Dreispitz) 4, 9. von dort das Trâikakudam âñjanam mit dem man dem opferer die augen salbte. Vâj. S. 4, 3. Suparṇasuvana 'der adler zeugende, auszsendende' 5, 4. Am interessantesten ist der bergname Nâvaprabhrançanam 'herabsinken des schiffes' Ath. V. XIX. 39, 7. das haupt des Himavân.

1 Es kome heran der rettende gott, der kušṭha (costus qošṭ) her vom Himavân, |
allen Takman mache schwinden, und alle Yâtudhânafraun.

2 drei namen hast du, kušṭha, naghamârá, naghâriša, (denn) nicht soll diser mensch zu schaden komen, |
für den ich dich berede, abends morgens und am tage.

lebensvoll deine mutter heiszt, lebensvoll dein vater heiszt, (denn) 3
nicht° |
für den°.

das höchste unter allem kraut bist du, wie der zugstier von dem 4
viehe, wie der tiger unterm wilde, | (denn) nicht° | für den°

dreimal von den Bhṛgu her von den Aṅgiras, dreimal von den 5
Âditya her, | dreimal von den Viçvadeva her geboren | ist diser kušṭha
eine allgemeine arzenei, steht mit dem soma zusammen (auf gleicher
höhe) | allen Takman mache schwinden, alle Yâtudhânafraun.

der Açvattha, der göttersitz, am dritten himel von hier ausz | 6
dort sieht man das amṛta, dort ward der kušṭha geboren.

am himel gieng das goldene schiff (er als goldenes schiff?) mit 7
goldenen tauen, | dort°

wo Nâvaprabhrançana, wo das haupt des Himavân, | 8
dort sieht° | allen Takman° |

als den dich kennt Ikšvâku's sohn (putra st. pûrva?) als den dich 9
kennt, der den kušṭha liebt, (beszer 'der sohn derer, die den kušṭha
liebt'), | das kind des vogels des fisches kind, als solcher sein ein
panacee.

kopfschmerz, tertiana 10
den Takma, o du allüberall kräftiger, den sende fern hinweg hinab.

Diser berg ist vermutlich identisch mit dem später Nâubandhanam (schiffsanbindung, landungsplatz) genannten im NW. von Kaçmîr. Aelter als die letztere bezeichnung, die die epische poesie bietet, ist die benennung im Çat. Br. Manoravasarpaṇam 'abstig Manu's'. An dem betreffenden berge soll Manu, der indische Noach, nach der groszen flut sein schiff angebunden haben, das die samen aller wesen bewart hatte. In der alten sagenform (die durch den namen Nâvaprabhançanam bezeugt wird) musz das schiff selber (die wolke) zum berge geworden herabgesunken und die lebenden wesen geboren haben. Einen passenden vergleich bietet II. 11, 8. 'nider sank unaufhaltsam der berg, zusammen heulte er brüllend mit den müttern etc.' Hieher gehört auch die sage von den geflügelten bergen, denen Indra die flügel abschosz, in folge dessen sie zur erde sanken.

§ 47.

F l ü s z e.

Die im Ṛgveda genannten flüsze gehören mit geringen ausznamen dem fluszgebiete des Sindhu an. Gaṅgâ (auch als Âpayâ später Âpagâ III. 23, 4.) VI. 45, 31. X. 75, 5. Yamunâ V. 52, 17. VII. 18, 19. X. 75, 5. Ath. V. IV. 9, 10. Dṛšadvatî Sarasvatî III. 23, 4. sind nur vereinzelt erwähnt; die Gomatî VIII. 24, 30. X. 75, 6. Sarayu IV. 30, 18. V. 53, 9. X. 64, 8. sind wol von den bekannten nebenflüszen der Gaṅgâ als verschieden, und als die in den Sindhu mündenden heutzutage Gomal und Kurum genannten flüsze zu betrachten.

Der berümteste von allen strömen im Ṛgveda ist der Sindhu, dem hauptsächlich die schöne nadîstuti (preis der ströme X. 75.) gewidmet ist. Ein und zwanzig ströme ('je siben und siben sind sie dreifach hervorgekomen' str. 1.) werden aufgezält: Sindhu Gaṅgâ Yamunâ Sarasvatî Çutudrî (durch volksetymologie zur Çatadrû 'hundertlauf' gemacht) Parušṇî Marudvṛdhâ Asiknî Vitastâ Ârjîkîyâ Sušomâ Tṛšṭâmâ Susartu Rasâ Çvetî Kubhâ Mehatnû Gomatî Krumu Ûrṇâvatî Sîlamâvatî. Sindhu Çutudrî Parušṇî Asiknî Vitastâ Vipaṭ (felt in der stuti) und Kubhâ sind die 'sapta sindhavaḥ' das Hapta heñdu der Perser; im Veda kann nur VIII. 24, 27. sapta s. als das land bezeichnend verstanden werden (so auch Grassmann). Es ist immerhin wichtig, wenn auch nur eine stelle für disen gebrauch im veda zu haben, den die Perser auf jeden fall von den Indern entlent haben. Die Marudvṛdhâ ist warscheinlich die vereinigte Parušṇî und Asiknî, die andern laszen sich nicht weiter identificieren. Warscheinlich ist darunter ein synonymum für die Vipâṭ, deren felen ser befremdlich wäre, wo die Gaṅgâ und Yamunâ genannt erscheinen; ein anderes dürfte für den pañchânada gelten, den zusammenflusz der fünf ströme, ehe sie den Sindhu erreichen. In die Kubhâ ergieszt sich die Suvâstu (heutzutage Suvat), dise findet die Indische interpretation in VIII. 19, 37., wo 'tugvan' furt bedeuten soll, was einigermaszen befremdlich, wofern str. 37. mit dem vorauszgehnden eng zusammenhängen soll. Denn von den Pûru, von welchen doch im vorauszgehnden die rede ist, hören wir gerade im VIII. maṇḍala, dasz sie am Çaryaṇâvân, im VII. maṇḍala, dasz sie an der Sarasvatî wonten, also weit von dort entfernt. Auch die bedeutung furt für tugvan ist ser befremdlich.

Sie mündet nicht weit von Peschauer in den Kabûlrûd (Kubhâ). Sonst wird dort noch die Gâurî genannt. Es felt hier noch die Dṛšadvatî (die steinige), die Anitabhâ ('deren glanz nicht dahingegangen' oder 'die liecht hauchende'?), die Yavyâvatî Varaṇâvatî Vibâlî. Von dem

namen der Varaṇâvatî wurde eine vorbedeutung genomen, die ihrem waszer den glauben an besondere schutzkraft bewirkte:

Ath. V. IV. 7.

Dises vâr [waszer] soll schützen [vâ̆rayâtâi] an der Varaṇâvatî, | 1
dort ist der zuflusz an amṛta, damit halt ich fern dein gift.

saftlos ist das vordere [östliche], saftlos das obere [nördliche] gift, | 2
und dises untere verwandelt in einen karambha sich.

nachdem er einen breiten kuchen, dick von fett, hochaufgegangen, 3
[ausz dir] gemacht, | hat er ausz hunger wol, du von schlechtem leibe,
dich gegeszen; | drum mach ihn nicht bersten [drum schädige ihn nicht?].

hinweg deinen rausch, Madâvatî, wie einen pfeil wir fliegen laszen, | 4
wie einen siedenden caru (topf mit körnermus] mit der rede rücken wir
dich weg [machen wir dich aufbrechen].

wie einen wall [eine aufschüttung] um das dorf richten wir auf, | 5
steh wie ein baum auf seiner wurzel; du mit dem spaten [ein?] gegrabene
sprenge nicht [mach nicht bersten].

um pavasta, um dûrça, um felle haben sie dich eingetauscht, | 6
käuferin bist du, o pflanze, die mit dem spaten gegrabene sprenge nicht.

unerreicht sind die ersten [vormaligen], die die heiligen werke für
euch vollfürt; | unsere helden sollen sie da nicht berücken, darum stell 7
ich disz euch [zum schutze] vor.

Eine wichtige stelle nimt der Çaryaṇâvân ein. Durchweg erscheint er als heiliger flusz (I. 84, 14. VIII. 6, 39. 7, 29. 53, 11. IX. 65, 22. 113, 1. X. 35, 2.). Die tradition gibt ihm eine stelle im westen von Kurukšetra. Der name bedeutet wol 'schilfreich'. Wärend prof. Adalb. Kuhn in seiner recension von Rosens Ṛgveda (1844. Januar Jen. Litt. z.) den Çaryaṇâvân mit der Sarasvatî identificiert, hat Prof. Weber später darauf hingewiesen, dasz die schilderung der Sarasvatî mit der beschaffenheit des später unter disem namen berühmten fluszes wenig übereinstimmt; man vgl. VI. 61, 14. VII. 95, 96. Auffällig stimmen dise stellen zu dem, was sonst zum lobe des Sindhu gesagt wird. Namentlich dem auszspruche VII. 95, 2., dasz die Sarasvatî vom gebirge bisz zum meere fliesze, kann zu keiner zeit die wirklichkeit entsprochen haben. Wenn dagegen der Çaryaṇâvân als see (saraḥ) bezeichnet wird, so wird disz dadurch verständlich, dasz er eben sich mit keinem weitern flusze vereinigt, nicht dem meere zuflieszt, sondern in der sandwüste verschwindet (vinaçanam). Tropische flüsze bieten überhaupt zur zeit der trockenheit oft nur eine reihe von seen oder waszertümpeln.

Die beiden eben erwähnten ansichten vereinigen sich daher treflich zu dem ende, dasz wir als ältere bezeichnung neben Sindhu Sarasvatî (Sarasvân) und statt der östlichen Sarasvatî Çaryaṇâvân erhalten. Berücksichtigt man nun noch die westlichste Sarasvatî in érânisierter form Haraqaiti, so ergibt sich eine dreifache anwendung des namens. Die heiligkeit des Çaryaṇâvân erhellt vorzüglich ausz X. 35, 2. 'von himel und erde nemen wir die gnade in anspruch, von den mütterlichen strömen, den bergen, und dem Çaryaṇâvân; dann ausz der sage vom Dadhyaṅk Âtharvaṇa (I. 84, 13. 14. I. 116, 12. 117, 22. 119, 9.). Die sage ist uns nur bruchstückweise überliefert, daher die auszlegungen von einander abweichen. Indra, so scheint es, wünscht das amṛta (madhu, soma, tau), das im besitze von Tvaštar im höchsten himel sich findet. Er teilt deshalb Dadhyaṅk die madhuvidyâ, die kenntnis von disem madhu, und das geheimnis der pravargyacärimonie mit. Dise bedeutet den symbolischen körperwechsel, der bei dem opfer in folge der weihe und der betrefenden cärimonie am opfernden vor sich gehn soll. In dem mythus lernt sie Dadhyaṅk, offenbar um Tvaštar zu täuschen, und in den besitz des madhu zu gelangen. Dadhyaṅk täuscht aber nicht nur Tvaštar sondern auch Indra. Die Açvinâ sollen ihm das haupt abgeschnitten und ein pferdehaupt statt desselben angesetzt haben. So verriet er ihnen die madhuvidyâ, und als der betrogene Indra ihm das haupt abhieb, bekam er eben sein eigenes zurück. Dadhyaṅk verschwand, und die früher von ihm ferngehaltenen dämone erfüllten die erde. Da suchte Indra nach dem pferdehaupte und fand es im Çaryaṇâvân. Nach I. 84, 13. bereitete Indra daraus sich den donnerkeil, was auch in spätern quellen erwähnt wird, und im Mahâbhârata in der geschichte des Garuḍa ironisch gewandt erscheint. Wie Garuḍa auf der flucht vom himel herab von dem verfolgenden Indra mit dem vajra, dem donnerkeil bedroht wird, bezeigt er (er weisz, dasz derselbe ihm nichts anhaben kann) seine verehrung 'dem knochen des alten ṛši'. Die ähnlichkeit mit dem mythus vom Garuḍa im Mahâbh. ist merkwürdig. Vergl. Vsev. Fedor. Miller Očerki Arijskoj Mithologii 195—214.

Mit Rasâ wurden wol ähnlich wie mit Sarasvatî im laufe der zeit verschiedene flüsze bezeichnet. Die baktrischen quellen überliefern uns eine Raṅhâ (*῾Pά*?). Im veda trägt aber schon teilweise mythischen charakter wie X. 108. vgl. auch rasâtala. Die Ançumatî ist der helle luftstrom, in den der verdunkelte mond taucht und sich mit neuem liechte versieht.

Das hauptgebiet der Ârya ist also das fluszgebiet des Sindhu vom gebirge bisz zum meere, das häufig erwähnt wird, und war begränzt

von der groszen wüste marusthâla im osten, die gleichfalls oft erwähnt wird.

§ 48.
Städte — burgen.

Dise werden ser häufig erwähnt, aber merkwürdiger weise fast nie benannt; gar nie aber finden wir namen, die wir auch im spätern Indien nachweisen könnten. Der gewönliche name für stadt ist pûḥ (stamm pur—) selten dehî VI. 47, 2. VII. 6, 5. samdih— (I. 51, 9. beides bedeutet 'aufwurf, umwallung'); grâma Ath. V. V. 20, 3. bes. VI. 40, 2. villeicht hat auch samsad— an einigen stellen die bedeutung 'niederlaszung wie z. b. VIII. 14, 15., wärend VIII. 81, 20. offenbar samsyadaḥ 'ströme' zu schreiben ist.

Wie dehî, so bezeichnet pur— immer eine befestigte stadt Ath. V. VII. 71. 'o Agni, wir stellen dich rings wie eine burg um uns auf'. Grâma und pur— bezeichnen zugleich (und wol ist disz die ursprüngliche bedeutung, da sie sich mit πύργος bei Homer burh im angels. vergleichen läszt) 'geschloszene bewaffnete schar.' Pur wird oft von den burgen der feindlichen mächte, von den wirklichen irdischer, sowie von eingebildeten dämonischer mächte gebraucht. Dasz Indra auch als zerstörer irdischer, von menschenhänden gebauter burgen gedacht wurde, ergibt sich ausz I. 55, 6. Die burgen der dämone heiszen âmâḥ (II. 35, 6.) 'rohe', d. i. wol nicht auszgebrannten zigeln gebaut. Die burgen, mit denen sich die vorstellung des schutzes verbindet, daher der häufige bildliche gebrauch des wortes (Ath. V. XIX. 17, 1. Agniḥ-tasmin krame tasmin chraye tâm puram prâimi), hatten oft vile umwallungen IV. 21, 1. çatam puraḥ heiszt wol sovil als çatabhujiḥ pûḥ I. 166, 8. eine burg mit hundert, d. i. vilen umwallungen. Sie hieszen häufig âyasîḥ 'ehern', villeicht von teilweiser belegung mit ehernen platten? Sie heiszen auch glänzend. Sie mögen oft von nicht geringem umfange, wol zur aufname eines ganzen stammes mit samt seinen herden bestimmt gewesen sein, sei es vor feinden, sei es vor den fluten der ausztretenden flüsze. So VII. 5, 3. ausz furcht vor dir giengen hinweg die schwarzen stämme, uneingesammelt laszend ihre lebensmittel; als du, Vâiçvânara Agni, gewaltig erglühend ihre städte zerstörend in flammen setztest. Darum heiszen sie puraḥ çarma çâradîḥ 'zuflucht vor den winterregen', die im gröszten teile des fünfstromlandes herschen.

Feuer wurde oft zur zerstörung der warscheinlich meist mit holz verpalisadierten burgen angewandt; daher wird auch Agni neben Indra

als burgenbrecher gepriesen. Ein burgname ist Nârmiṇî; die burg wurde durch feuer zerstört I. 149, 3. Dagegen wird I. 112, 17. von der durch regen verhinderten inbrandsteckung der burg Paṭharu erzält. Auszfürlich und mit groszem poetischen schwunge wird die einname der burg Hariyûpîya an der Yavyâvatî geschildert.

Auch X. 60, 2. Bhajeratha könnte füglich ein stadtname sein, da es nicht verständlich wäre, was es anderes bedeuten sollte. Dasz des Asamâti leute, die Rathaprošṭha's, der herschende stamm sind, ist klar; Indra wird gebeten bei ihnen kšatram dhâraya, erhalte die herrschaft. Vâj. S. 23, 18. wird Kâmpîla genannt.

Ein pûrpati wird genannt I. 173, 10. wol geradezu der könig selber.

§ 49.

Die völker des Ṛgveda.

Eine nicht geringe zal von völkern wird im Ṛgveda erwähnt, und wenn man auch als kampfgegensatz zu den Ârya's die ureinwoner (Dâsa Dasyu) betrachten musz, so lert doch eine genauere prüfung, dasz auch zwischen den Ârya selber nicht friede war, sondern die einzelnen stämme, völker, völkerbünde untereinander sich aufs heftigste bekämpften, worin sie von ihren respectiven priestern aufs eifrigste unterstützt wurden, vgl. I. 133, 5. II. 12, 8. IV. 24, 3. VII. 93, 5. X. 42, 4.

Die hervorragendste stelle nimt der bund der fünf völker (pañca kṛšṭayaḥ) ein, der ausz den Turvaça Yadu Anu Druhyu Pûru bestand. Im allgemeinen werden sie, ohne fälle, wo die auszdrückliche angabe der fünfzal felt, zweiundzwanzigmal erwähnt: 1. pañca mânušâḥ VIII. 9, 2. — 2. pañca mânavâḥ Ath. V. III. 21, 5. 24, 3. XII. 1, 15. — 3. pañca janâḥ III. 37, 9. 59. 8. VI. 11, 4. VIII. 32, 22. IX. 65, 23. 92, 3. X. 45, 6. — 4. pañca kṛšṭayaḥ III. 2, 10. III. 53, 16. (pâñcajanyâsu kṛšṭišu) IV. 38, 10. X. 60, 4. 119, 6. 178, 3. Ath. V. III. 24, 3. mânavîḥ pañca kṛšṭayaḥ. — 5. pañca kšitayaḥ I. 7, 9. 176, 3. V. 35, 2. VI. 46, 7. VII. 75, 4. 79, 1. — 6. pañca caršaṇayaḥ V. 86, 2. VII. 15, 2. IX. 101, 9. — im maṇḍ. I. 2mal, II. 1, III. 3, IV. 1, V. 2, VI. 2, VII. 3, VIII. 2, IX. 3, X. 4mal.

Die Turvaça Yadu erscheinen I. 36, 18. 54, 6. 108, 8. 174, 9. — IV. 30, 17. — V. 31, 8. — VI. 20, 12. 27, 7. 45, 1. — VIII. 4, 7. 7, 18. 9, 14. 10, 5. 45, 27. — IX. 61, 2. — X. 49, 8. maṇḍ. II. III. VII. felt also die erwähnung.

Die Anu und die Druhyu werden selten erwähnt; erstere

I. 108, 8. VII. 18, 12. (6.) 14. VI. 62, 9. V. 31, 4. (vgl. IV. 16, 20. X. 39, 14.) VIII. 4, 1. 57, 14. 63, 4. 13. X. 49, 5. — letztere I. 108, 8. VI. 46, 8. VII. 18, 6. 12. 14. VIII. 10, 5.

Die Pûru I. 36, 1. 59, 6. 63, 7. 108, 8. 129, 5. 130, 7. 131, 4. IV. 21, 10. 38, 1. 3. 39, 2. V. 17, 1. VI. 20, 10, 46, 8. VII. 5, 3. 8, 4. 18, 13. 19, 3. 96, 2. VIII. 50, 6. 53, 10. X. 4, 1. 48, 5. — Yâdava VIII. 1, 31. 6, 48. 46.

Die einzelnamen der fünfvölker finden sich m. II. und III. nicht vor, wol aber die allgemeine bezeichnung der fünfvölker. Fast alle stellen des VII. m. gehören sûkta's an, die nicht von Vasišṭha's herrüren. Für das II. m. wird man spätere entstehungszeit anzunemen haben, da scheint die bezeichnung mit Bharata bereits überwogen zu haben.

Die macht der fünfvölker wird oft hervorgehoben, so X. 119, 2. gewünscht III. 37, 9. vgl. II. 2, 10. III. 53, 16.), Soma ist Agni ṛši purohita der fünfvölker IX. 66, 20. wie Atri I. 117, 3.

Die Yadu sind merkwürdig wegen der rolle, die ihnen vom epos als dem volke des Kṛšṇa Vâsudeva Adhokšaja zugewiesen wird. Sie wonten an der Parušṇî VIII. 61, 15.

Ganz besonders werden die Pûru gepriesen unter allen fünfvölkern, weil sie zuletzt in der vedischen zeit den höchsten gipfel der macht erstigen hatten. X. 48, 5. sagt: Indra: ich bin Indra, man kämpft mir mein gut nicht ab; nicht in den tod gerate ich jemals; keltert mir soma, verlangt von mir gut, im bunde mit mir, o Pûru's, sollt ihr nicht zu schaden komen. Ebenso I. 63, 7. VI. 20, 10. mögen wir gewinnen, o Indra, mit deiner neuen gnade, mit der die Pûru bei den opfern sich brüsten, dasz die siben burgen der Dâsa, die zuflucht des winters [du brachst] er brach, sie schlug helfend dem Purukutsa'. Feindlich dagegen I. 129, 5. 130, 7. 131, 4. VI. 46, 8. VII, 8, 4. I. 108, 8.

Die epische darstellung hat, wie bereits oben bemerkt, dise verhältnisse völlig missverstanden oder absichtlich verkert; wir haben oben einiges darüber bemerkt. Nur sovil ist klar, dasz diser darstellung gleichfalls die kunde von der herrschaft der Pûru zu grunde lag.

Wie statt der Pûru die Kuru als herschendes volk auftraten (die Châandogyopanišat IV. 17. spricht von den Kuru als gleichzeitig [dasz ihre reiterei stuten ritt]), oder der name sich änderte, ist dunkel. Der name der Kuru findet sich in Kuruçravaṇa, einem königsnamen, der wol den Pûru angehörte (Trâsadasyava), in Kuruṅga in Kâurayâṇa Kâuravya (Kuntâpasûkta; bei Kâurama könig der Ruçama). Nach angabe des Çatap. Brâhm. hieszen die Pañcâla früher Krivi, und auch dise form findet sich Ṛgv. VIII. 20, 24. 22, 7. Vâl. 3, 8. und ist dort als volksname zu verstehn. Kuru und Pañcâla, ohnedisz nahverwandte

völker, hieszen also in älterer zeit Kuru und Krivi d. i. die namen der nur durch einen flusz getrennten völker waren nur variationen; beide gehn auf Karvi zurück (vgl. jâgṛvi jâgarûka bktr. jaghâuru; und Parther und Perser Parthava und Parçava gleichfalls nur dialectische nebenformen). Das Çatap. Brâhm. hat offenbar nur mer die erinnerung hieran aufbewahrt. Das verschwinden der Pûru läszt sich villeicht ausz der durch die localen verhältnisse bedingten zweiteilung derselben in Kuru Pañcâla am einfachsten erklären. Als volksname direct findet sich allein im Kuntâpaliede Kâuravya.

Nicht unbedeutend mag die rolle gewesen sein, die die Nahuša (Nahus-Sâmav. I. 2, 2, 5, 6.) spilten, nur sind sie weniger von dichtern verherrlicht worden. Ihr hervorragendster dichter und priester war Kakšîvân Dâirghatamasa; auch die Vâršâgira's nennen sich als solche, die den Nahuša's glück brachten (I. 100, 16, 17.). Sie wonten am Sindhu. Ihre frömmigkeit war berühmt: Der mann des Nahušavolkes geht kün unter die überlegenen feinde, weil er geopfert hat, und erweist sich in allen schlachten als held; komt, o götter, auf den ruf der herlichen der Nahuša; Agni heiszt des Nahuša viçpati 'könig' I. 31, 11. vgl. X. 80, 6. VI. 22. (10.) ist für die Nahuša verfaszt. Mit Indra's hilfe pralten sie nach VI. 26, 7. suvîrâḥ heiszen sie I. 122, 8. VI. 46, 7. wird ihre macht zugleich mit der der fünfvölker gewünscht. VII. 95, 2. spendet die Sarasvatî den Nahuša milch. IX. 88, (2.) und 91, (2.) müszen bei den Nahuša gedichtet worden sein. VIII. 6, 24. wird ihr reichtum an schnellen rossen gerühmt, VII. 6, 5. dagegen und X. 99, 7. X. 49, 8. sind feindlich, und berichten von niderlage und tributpflichtigkeit derselben: der die umwallungen mit schlägen weichen machte, der die morgenröten dem dämon entrisz, er der jugendliche Agni hemmte die Nahuša ein, und machte sie tributpflichtig'; da die Nahuša bundesgenoszen der Bharata waren (sie bekämpften im bunde mit denselben die Çimyu I. 100, 18. VII. 18, 5.) so kann disz (es felt auch jeder äuszere hinweis) kein Vasišṭhahymnus sein. VIII. 46, 27. scheint von einem für den Nahušakönig verhängnisvollen würfelspile die rede zu sein. I. 122, 15. Maçarçâra und Âyavasa scheinen râjans der Nahuša gewesen zu sein. In späterer zeit wurde Yayâti durch die sage verherlicht I. 31, 17. X. 63, 1. Der veda erwähnt nur seine frömmigkeit; an der zweiten stelle könnte man eine erwähnung des lebenden vermuten, aber der schauplatz kann auch in der andern welt gedacht sein, und mag villeicht den schwachen anhaltspunkt für die dichtungen des epos geboten haben.

Die Ruçama sieh oben § 35. zu V. 30. die Cedi VIII 5. später weit im osten, die Gandhâra nur indirect erwähnt I. 126, 7. die Uçînara

X. 59, 6. die Çaṇḍika II. 30, 8. Tarukša VIII. 46, 32. Kîkaṭa III. 53, 11. Vetasu X. 49, 4. VI. 20, 8. 26, 4. Letzterer name erinnert an den skythischen Apollo *Οἰτόσυρος*.

Die Çiva Alina Višâṇin Aja Çigru Paktha sind VII, 18. genannt. Die Bhalânas' eben dort erinnern an den Bholanpass; Dṛbhîka ist wol gleichfalls volksname, erinnert an die *Δερβικες* oder *Δερβικκαι*. Unklar sind die Nigut.

Im Atharv. werden V. 22. die Mahâvṛša's Mûjavân Bahlika Gandhârin Aṅga Magadha erwähnt, nicht aber die Kamboja; die Kirâta X. 4, 14. Kâirâtikâ kumârikâ sakâ khanati bhešajam 'das Kirâtamädchen gräbt nach dem heilkraut'.

§ 50.

Ârya und Dâsa, der eindringling und der ureinwohner.

Wir haben oben der Kîkaṭa erwähnt, von denen es heiszt, dasz sie keinen keszel erhitzen, keine milch dem Indra kochen. Die vorliebe Indra's für dieselben, resp. ihre wolfart, ausz der eben jene bevorzugung von seiten Indra's ohne weiters geschloszen wird, gilt dem dichter für völlig ungerechtfertigt, da nur opfer nach seiner weltanschauung dises resultat von rechtswegen haben sollten, die begünstigung der unfrommen ipso facto eine beeinträchtigung der opferer, der frommen involviert. Der dichter nennt nâicâçâkhâḥ 'ausz nidrigem zweige'; diser auszdruck komt zwar nur einmal vor, ist aber höchst charakteristisch, weil sich der unterschied, der für Indien so wichtig wurde, darin wörtlich auszspricht. Vâjasaneyi samh. I. 13. komt nîcajâti 'von nidrigem geschlechte' vor, als unrein bezeichnet.

Der damit bezeichnete unterschied findet seinen gewönlichen auszdruck in den wörtern Dâsa Dasyu. Beide sind gegensatz zu Ârya, aber so vil uns erinnerlich, wird doch meist der erstere auszdruck gebraucht, wo es sich darum handelt, die betrefenden dem Ârya direct und auszdrücklich entgegen zu setzen. Doch müszen wir zunächst den terminus Ârya erörtern. Ârya ist die von arya abgeleitete form, welche die allmählich über den Indus drängende masse einwanderer bezeichnet, die mit den westwärts wonenden stammverwandt, von der östlich wonenden urbevölkerung aber durchausz stamm- und raçeverschieden war; daher wird der gegensatz so häufig durch jâmi (sippe, bruder, = Ârya) ajâmi (unversippt, nicht sippe = Dâsa) auszgedrückt.

Mit jenen westlich wonenden völkern haben sie eine ältere, nur ser teilweise im gebrauche geblibene bezeichnung gemein, nämlich Ârya (mit kurzem ersten a, baktr. airya pers. ariya). Dises hat ursprünglich wol 'gut edel' bedeutet, und würde bei dem übergang in eine specifische bezeichnung nach gewonheit des Samskṛt zu Ârya vṛddhiert. Das einfache arya findet sich als adjectiv, und auszerdem in verschiedener specifischer anwendung, zum beisp. aryapatnî gegensatz von dâsapatnì: die einen Arya einen Dâsa zum gatten hat. X. 43, 8. So wird der gatte von der frau aryaputra (ajjautta) angesprochen. Vgl. auch die sühnformel Vâj. Samh. 20, 17. yachûdre yad arye (vâiçye natürlich wie der comm. erklärt) enaçcakṛma vayam. Arya ist auch specifische benennung des Vâiçya. Es steht wol mit griech. *ἀρι-ἐρι-* (*ἀριδείκετος*) in etymologischem zusammenhange.

Dâsa und Dasyu komen von der im Veda häufigen verbalwurzel das, welche schwinden, zu ende gehn, aufreiben, vernichten bedeutet. Es ist ser warscheinlich, dasz die wörter ursprünglich 'zerstörer', dann 'feind' bedeutet haben, griech. *δήιος*; von letzterer bedeutung läszt sich die bedeutung 'sklave' gut ableiten, wärend die slavische des böhm. d'as (dĕsiti dĕsny) von der erstern herkomt, wofern die beiden wörter verwandt sind. Die verbalform 'dâsati' bedeutet geradezu 'er feindet an'.

Wiewol uns die lieder des Ṛgveda widerholt zeigen, dasz die Ârya nicht blosz von den Dâsa angegriffen wurden, sondern auch selber Ârya zu feinden hatten I. 102, 5. III. 32, 14. VI. 22, 10. 25, 2. 3. 33, 3. VII. 83, 1. 6. VIII. 24, 27. X. 38, 3. 83, 1. 102, 3. 69, 6. wie es denn widerholt heiszt, 'beide schlachtreihn rufen Indra an II. 12, 8, IV. 24, 3. 39, 5. VII. 82, 9. VI. 1, 5. (?) VII. 2, 2. (?) VIII. 64, 12. so ist doch merfach die bitte an die götter zu lesen, sie möchten zwischen Ârya und Dâsa richtig unterscheiden, z. b. I. 51, 8. 9. 103, 3. VI. 25, 2. 3. X. 49, 3. Disz mag wol ein einen doppelten sinn gehabt haben, es mag damit eine leise ironie beabsichtigt worden sein, villeicht nach unglücklichen kämpfen mit den Dâsa, man warf den göttern die ermanung hin, doch sich einige mühe zu geben, da die bevorzugung der Ârya seitens ihres nationalen gottes sich doch von selbst verstand. In disem falle waren die wirklichen Dâsa gemeint. Oder es konnten Ârya gemeint sein, die wirklich in der göttervererung nachläszig waren, oder denen der dichter zu seiner eigenen genugtuung unfrommheit zur last legte, um der in menschlichen differenzen und interessen begründeten feindschaft die folie höherer religiöser motive unterzuschieben. Dasz wir durchausz nicht überall, wo wir von Dâsa oder Dasyu lesen, die ureinwoner zu verstehn haben, lert alsogleich eine genauere prüfung der einschlägigen stellen, und es mag hier noch die alte bedeutung

diser wörter ihre kraft haben. Aehnlich nennt Chândogyopanišat IV. 2. Sayugvan Râikva den Janaçruti Pâutrâyaṇa einen çûdra, weil seine gabe ihm zu gering war. Man vergleiche wie Çiçupâla den Kṛšṇa 'Dâsam arâjânam (nichtkšattriya)' schmäht (Sabhâparva 156.); im Droṇaparva (2443.) heiszen die kšattriya Dasyu (von Paraçurâma heiszt es: nirdasyum pṛthivîm kṛtvâ), weil sie die Bhṛgu beraubten und töteten.

Solche fälle sind I. 158. 5. wo diejenigen, die den dichter Âucathya einem gottesurteil unterzogen hatten, und unter disen Traitana Dâsa genannt werden. Oder II. 13, 8. wo Veça (sieh oben) schimpflich Dâsaveça genannt erscheint. X. 49, 6. 7. ist Navavâstva ein Dâsa, der anderswo ein echter Ârya ist, vgl. VI. 20, 11. Und ebendaselbst VI. 20, 10. heiszen die burgen des Sudâs, die Purukutsa gebrochen hat, wol mit hönischem wortspil Dâsîḥ. Auch Kâulitara Varcin IV. 30, 14. 15. können den namen nach wol Ârya sein. Dasselbe gilt von Vṛšaçipra VII. 99, 4. diser name könnte freilich name oder beiname eines dämons sein. Hierher gehört, dasz der zalungsunfähige schuldner zum vṛšala (çûdra) degradiert erscheint X. 34, 11. Den feind bezeichnen die wörter überhaupt X. 22, 8. als unfromm, so auch VIII. 59, 10. 11. VIII. 40, 6. sein besitz begert, X. 138, 3. die sonne als helferin des Ârya gegen den Dâsa, wie X. 148, 2. II. 11, 4. aber schon mit mythischer färbung, V. 34, 6. in die bedeutung 'sklave' übergehnd. Indra fürt (nayati vgl. X. 34. baddham) gefangen hinweg den Dâsa dem Ârya. — I. 104, 2. gegensatz zu Âryo varṇa, IV. 28, 4. ernidrigt, ebenso. I. 101, 5. III. 34, 9. II. 12, 4. 11, 18. 19. 13, 9. IV. 16, 9. VI. 25, 2. VII. 86, 7. X, 62, 10. Vâl. 8, 3.

Die götter sollen des Dâsa kampfwut erschöpfen; die Dasyu, die Dâsastämme, o Indra, die verfluchten hat er in die tiefste ernidrigung gebracht; Indra hat die Dasyu ernidrigt; die Dasyu hat er getötet und der Âryafarbe geholfen; ebenso II. 12, 4. Dem Ârya hast du das liecht eröffnet, nider sank der Dasyu; mit deinen hilfleistungen möchten wir gewinnen, mit dem Ârya (dir) im bunde alle heere der Dasyu besigen; in etwas was kein strick war (sondern noch vil stärker, wol der todesschlaf gemeint), band er die Dasyu, dem Dabhîti zusammen; nider sank der brahmalose Dasyu; mit disen deinen hilfleistungen wirf nider nach allen seiten dem Ârya die angreifenden stämme der Dâsa. An den drei letzten stellen bedeutet Dâsa sklave.

Dagegen werden auch Dâsa von Indra beschützt, der priester nimmt von ihnen opferlon VIII. 46, 32. ja die Açvinâ eszen sogar von ihrer speise. Dasz die Dâsa vorzüglich im gebirge sich aufhielten, haben wir schon eingangs bemerkt VIII. 59, 11. ebenso IV. 30, 14. VI. 26, 5. II. 12, 11. Burgen der Dâsa werden unzälige male erwähnt

z. b. I. 103, 3. III. 12, 6. namentlich bei den einzelnen Çambara Pipru Vaṅgṛda etc. Ihr reichtum oft gerühmt I. 176, 4. IV. 30, 13. VIII. 40, 6. X. 69, 6. Ath. V. VII. 90.

Die stellen, die wir bisz hieher betrachtet haben, laszen nicht den leisesten zweifel aufkomen, dasz wir es mit den irdischen, menschlichen feinden der Ârya, nicht mit irgend welchen übermenschlichen wesen zu tun haben. Namentlich die jüngste bedeutung von Dâsa, die im Ṛgveda noch selten vorkomt, 'sklave', läszt disz erkennen, aber allerdings gibt es stellen genug, wo der auszdruck 'zerstörer, feind' sich auf böse dämone bezieht, wol auf solche, die die verehrung der ureinwoner genoszen; I. 174, 7. Indra hat die erde dem Dâsa zum polsterlager gemacht; IV. 18, 9. Indra hat dem Dâsa mit einem schlage das haupt zerschmettert; V. 30, 9. weiber hat der Dâsa zu seinen waffen gemacht (die regenwaszer die Ἀμαζόνες der Griechen, die straff herabfallenden regenstreifen stehn in einem auffälligen gegensatz zu der personificierung der waszer als frauen, daher der griechische mythus), was sollen mir anhaben seine schwachen geschosze? IV. 30, 10. Indra bricht im ansturm die Dâsaburgen. X. 54, 1. du halfst den göttern, stürztest die gewalt des Dâsa, hier und bei der vorhergehnden stelle und X. 120, 2. spilen offenbar menschliche verhältnisse hinein; X. 99, 6. heiszt Tvaštar's sohn Dâsa.

Im allgemeinen bildet natürlich das verhältnis der Ârya zu den ureinwonern die grundlage, von der ausz dasselbe verhältnis fortgesetzt und übertragen wird auf die bezüglichen götter der streitenden teile. überall ist er unmensch, ungläubig, feind der götter, den opfern und heiligen werken I. 33, 4. 5. IV. 16, 9. V. 7, 10. 42, 9. VI. 14, 3. VIII. 59, 10. X. 22, 7, 8. VIII. 14, 14. 15. Die schwärze der haut wird bebezeugt durch I. 101, 1. 130, 8. II. 20, 7. IV. 16, 13. V. 29, 10. VI. 47, 21. VII. 5, 3. und durch den gegensatz II. 3, 5. vgl. A. V. VI. 136. 137. (vgl. auch Vâj. S. 23, 13. brahmâ akṛšṇaḥ nicht schwarz) für die Ârya. Wenn sie anâsaḥ heiszen, so ist disz doch warscheinlicher von der plattheit der nase (a—nâs.) als von dem (mangel oder) der auszerordentlichen kleinheit des mundes (an—âs.) abzuleiten. Die unterschiede der grösze sind bei der nase weit auffälliger als beim munde. Aehnlich mögen die anhänger des Zarathustra von den Daêva gedacht haben. vgl. Vend. IX. 39. wo Daêva's von Mazanderan oder Yašt I. 19. von Varena (Taberistan) erwähnt werden, die mit den einwonern wol in einem gewissen nexus standen, was sich besonders darausz ergibt, dasz die vorauszgehnden Daêva 'mainyava' 'geistige unsichtbare' im gegensatz zu den irdischen sichtbaren heiszen.

Dem gegensatze zwischen volk und volk gesellte sich der der be-

züglichen götter. Die götter der Ârya existierten natürlich nur zum frommen der Ârya; so wurden die völker vertreter der götter und umgekert, wie sich disz in dem symbolischen kampfe beim gavâmayanam auszspricht, wo ein çûdra und ein arya (vâiçya) um ein die sonne darstellendes weiszes fell rangen. Indische St. X. 5. Nach andern war es ein Ârya d. i. einer ausz den drei höhern kasten. Der Çûdra muszte natürlich unterligen.

Es kann nach all disem (worüber man auch Mr. Muirs sorgfältige darstellung Or. S. T. II. pg. 359. ff. nachlesen mag) kein zweifel sein, dasz die eben behandelten bezeichnungen zunächst in doppeltem sinne genomen werden, menschlicher feind überhaupt, dann der specifische feind in gestalt des ureinwoners. Es begreift sich, dasz in der damaligen lage der Ârya der allgemeine auszdruck für feind sich leicht zu einem specifischen auszdruck für den hauptfeind fixieren konnte. Waren nun die einheimischen ureinwoner, die dem phalluskulte (VII. 21, 5. X. 99, 3. çiçnadevâḥ), dem kulte verkerter götter (mûradevâḥ yâtavaḥ yâtumantaḥ yâtudhânâḥ) huldigten, Dâsa, so konnte religiöse unduldsamkeit dise bezeichnung leicht auf näher ligende differenzen übertragen, und auf widerstreitende religiöse anschauungen oder praxis innerhalb des kreises der eigentlichen Ârya anwenden. Ueberall wo Dâsa und Ârya einander gegenüber stehn, kann man den erstern als den ureinwonern angehörig betrachten; wo dagegen überall dämone zu verstehn, ist nicht in jedem falle leicht fest zu stellen. Nur so vil scheint uns sicher, dasz die letztern vil seltener zu verstehn, als disz von der gegenwärtigen interpretation beliebt wird.

Eine consequenz der bedeutung ‘feind’ ist, wie wir bereits bemerkt haben, die von sklave, knecht, welche ihren grund in der identität der persönlichkeit hat, auf die sie anwendbar war. Sie erscheint auch noch in späterer zeit. Da es auszdrücklich heiszt z. b. II. 12. 4. Dâso varṇaḥ ‘die farbe der Dâsa’ (‘Indra, der die farbe der Dâsa in das dunkel der unterwürfigkeit brachte’) und I. 104, 2. ‘die götter sollen die kampfwut des Dâsa sich erschöpfen laszen und u n s e r e farbe zur wolfart füren’, so ligt auf der hand, dasz der Dâsa des Ṛgveda der çûdra der spätern zeit (und des Purušasûktam) ist, dessen pflicht auszschlüszlich çuçrûšâ ‘bereitwilligkeit des gehorsams’ ist. Darauf spilt auch die merkwürdige str. 6. von I. 113. an, wo es heiszt, die morgenröte wecke den einen um ihn zum kšattram, den andern zu ruhme ihn zu erhöhen, den dritten zum erwerbe, einen andern zum dienstgange (artham tvam ityâi); hier sind offenbar schon die kasten unterschieden: der kšattriya, der brâhmaṇa (çravaḥ ist hier wol das spätere specifische varcaḥ), ištaye

der vâiçya, artham itâyi der Dâsa; er ist nach der spätern vorstellung pajja ausz Prajâpatis füszen Purušа sûktam str. 12. entstanden.

Wie im Ṛgveda den Dâsa, so finden wir im Atharv. bereits den çûdra als gegensatz des Ârya, auch in Manu's Dharmaçâstra heiszt es statt çûdra manchmal anârya. So Ath. V. IV. 20, 4. durch dich (o zauberkraut) seh ich einen jeden, sei's ein çûdra, sei's ein Ârya. XIX. 32, 8. mach o darbhagras mich beliebt bei brâhmanen und bei râjanya's bei dem çûdra und dem Ârya (oder arya? = vâçiya), bei dem, dem wir beliebt sein wollen, und bei allem, was auszschaut'. 62, 1. ähnlich. (Muir pg. 368.). Die hier genannten deva's sind die manušyadevâḥ die menschlichen götter, die brâhmanen vgl. Ath. V. VI. 13. Kâṭh. Br. 37, 1. Ath. V. IV. 20, 4. 8. Zu diser zeit müszen also die çûdra keineswegs eine so verachtete menschenklasse gewesen sein, wie disz auch ausz der oben citierten sünformel der Vâj. S. hervorgeht; und Vâj. S. 18, 48. wird um ruk (dîpti) glanz für jede der vier kasten gebetet. Man wollte also auch tüchtige hörige besitzen, nicht elende. Ath. V. X. 1, 3. schützt man sich gegen kṛtyâ (puppen) zauber von seiten eines çûdra, eines râjan, einer frau oder eines brâhmaṇa. Kâty. 2, 5, 7. (com. nach Âpastamba) war für das melken beim opfer der çûdra nicht zuläszig, dagegen die Dâsî zum zerstampfen der körner. Ath. V. XII. 3, 13. ist der inhalt eine bitte an die Waszer die verunreinigung durch der Dâsî feuchte hand an mörser und keule zu entfernen. Dise wurde also zu dienstleistungen beim opfer doch noch in irgend einer weise zugelaszen, wie disz teilweise auch für den çûdra ausz dem brâhmana hervorgeht, nur durfte er nicht den eigentlichen opferbezirk betreten; später ist disz auf den rathakâra (der kastentheorie nach den sohn einer karaṇî [der tochter einer çûdrâ mit einem vâiçya] und eines mâhišya [des sohnes einer vâiçyâ von einem kšattriya] beschränkt. Die Dâsî ist als dienerin auch Ath. V. XII. 4, 9. der Dâsa als diener IV. 9, 8. erwähnt.

Die erzälung von der entstehung des çûdra ausz den füszen des Prajâpati bedeutet, dasz man die früher dem Âryastaate feindliche urbevölkerung schlüszlich in denselben aufnam, und ihr die niderste stelle in demselben einräumte. Dasz nicht alle von diser woltat gebrauch machten, geht hervor ausz dem alten auszdrucke çûdrâ Âryâvartâdanirvâsitâḥ 'die ausz Âryavarta nicht verbannten, vertribenen çûdra', worausz sich auch ergibt, dasz Çûdra ursprünglich das volk und erst später die ausz einem teile desselben entstandene kaste bezeichnete. Als ihr besonderer schutzgott galt Pûšan; spilt hierauf etwa II. 1, 6. an? Noch findet sich Ṛgv. X. 34, 11. für den çûdra die bezeichnung vṛšala.

Die Dâsa repräsentieren im Veda das götter- und religionsfeindliche element, mit dem die Ârya und natürlich auch die götter der Ârya in ewigem kampfe ligen muszten (X. 22, 8. vgl. die oben genannten phallusidole und X. 27, 19. X. 33, 3.) Die kargheit, wo es opfer und priesterlon gilt, sowol als auch überhaupt wird als grosze sünde betrachtet, und freigebigkeit (wie bei den alten Deutschen und Skandinaven) als eine der notwendigsten tugenden. Einen auszgesprochneren gegensatz gegen dise pflicht als die Dâsa bilden die paṇi.

§ 51.

Die Paṇi.

Die vorstellung von dem reichtum der paṇi ist so häufig auszgesprochen, wie die von seiner kargheit; IV. 25, 7. ist er revân, aber asunvan 'reich, aber er bringt doch kein somaopfer' — V. 34, 7. er hat vil narung an rind und ross, aber der gott rafft es ihm hinweg — VI. 13, 3. der kriegshauptmann, den Agni beschützt, der rafft hinweg des paṇi kräftigende narung. — I. 151, 9. selbst die paṇi können sich an reichtum nicht meszen mit Mitra und Varuṇa. Ihr geiz wird oft erwähnt, I. 33, 3. 180, 7. V. 61, 8. ein mann zwar heiszt er, ist aber dabei ein paṇi; daher soll Pûšan ihr herz erweichen, durchlöchern VI. 53, 3. etc. VIII. 86, 2. stehn sie im gegensatz zum yajamâna (zum opferer) IV. 51, 3. zum bhoja (dem freigebigen), sie sind daher mager I. 93, 4. VI. 61, 1. weil sie nichts genieszen (abhuñjan revân); sie freuen sich der nacht I. 184, 2. triben also warscheinlich neben handel auch diebstal, er ist ein wolf (räuber) VI. 51, 14. ihre reich gefüllten aufbewarungsorte haben einen mythischen anstrich II. 24, 6. (VII. 9, 2. tore) I. 83, 4. bes. X. 108. wo die devaçunî (götterhündin) Saramâ komt ihre aufbewarungsorte jenseits der Rasâ auszzukundschaften. So ist X. 138, 4. die rede von nidhayo 'devâḥ 'gottlose schatzkammern' aufbewarungsorte der gottlosen; es scheint eben, dasz die 'gottlosen' grosze mühe hatten, ihr gut vor den frommen zu schützen. Der paṇi trit geradezu als kaufmann auf; denn der charakter des wandernden händlers konnte offenbar schon damals ebensowenig in Indien wie in Palästina (der רֹכֵל) felen; Indra selbst wird als wandernder händler (vaṅkur baṇik) aufgefürt IV. 45, 6. vgl. Ath. V. III. 15; die entscheidende stelle ist VI. 45, 31. wo Bṛbu wegen seiner frömmigkeit und freigebigkeit 'an der paṇi's spitze stehnd' genannt wird, d. i. der klügste kaufmann, der seinen waren vorteil am besten versteht, und nicht durch kurzsichtiges knickern sich um den eigentlichen gewinn

bringt; dagegen heiszen die paṇi VII. 6, 3. akratu 'unverständig' offenbar wegen ihrer törichten kargheit den göttern gegenüber; VIII. 55, 10. komt er mit den bekanâṭa 'den wucherern' die die tage zälen (um den zins zu berechnen) VIII. 45, 14. wird Indra gebeten 'er möge nur das madhu trinken' wenn er als wie ein kaufmann handeln wolle, bei dem man für das eigene product wider etwas eintauschen könne. X. 92, 3. Agni dagegen handelt nicht wie ein paṇi, er ist groszmütig, gibt mer, als er bekomen hat.

Uebrigens wird von ihnen wider wie von Dasyu gesprochen: VII. 6, 3. heiszen sie geradezu Dasyu, ohne ware einsicht, ohne glauben, ohne opfer — VI. 20, 4. zu hunderten sind die paṇi gefallen — ihr rinderreichtum wird ihnen missgönnt VIII. 64, 7. 'bei den rindern wollen wir den paṇi niderstrecken' entweder wenn er seine rinder zum verkaufe treiben will, oder wenn er rinder stelen will. — Seine rinder werden ihm von Agni und Soma gestolen, Indra und Soma kämpfen mit ihm, er wird geradezu Vala genannt X. 67, 6. wo er weint wegen der geraubten rinder vgl. VI. 39, 2. — IV. 58, 4. haben sie die milch verborgen, die götter aber haben dieselbe aufgefunden, IX. 22, 7. 111, 2. Soma soll das gute vom rinde (das rind mit allem, was gut daran) von den paṇi's herbringen I. 32, 11. wie die waszer vom Dâsa, so werden die kühe von paṇi festgehalten. Daher sollen sie verbrannt VIII. 26, 10. nidergetreten werden VIII. 53, 2. X. 60, 6.

Auch hier sehn wir wie beim Dasyu, wie mythische gebilde mit den erscheinungen des wirklichen lebens im auszdrucke und in der vorstellung zusammenflieszen. Wo nun vom wirklichen paṇi die rede ist, und das wort nicht als bezeichnung des geizigen, der boshaft und gottlos weder sich noch andern, weder göttern noch menschen den genusz seines überfluszes gönnt, gebraucht ist, müszen wir offenbar zwei kennzeichen ihm zusprechen: er war kaufmann (verbalwurzel paṇ; âpaṇa markt etc.) und er gehörte der urbevölkerung an, mit der er ja zuweilen identificiert wird. Er war wandernder kaufmann, der zwar recht nützlich war, aber doch ganz vorzüglich scheu und misstrauen erwecken muszte. Er muszte als wanderer seine aufbewarungsorte in der ferne und an sicherm orte haben. Weder sein beruf, noch seine lebensweise, noch endlich sein nationales verhältnis zu den Ârya mochte ihn fähig oder geneigt machen groszmütig zu sein. Oft mochte er der vergewaltigung auszgesetzt sein, daher list, schlauheit für ihn unumgänglich war; blib er ausz zur zeit der not, wo sein eintreffen erwünscht sein muszte, so hielt er boshaft und geizig mit seinen schätzen zurück. Gewis zog er selten allein, sondern in karavanen, mit bewaffneten dienern; war er in der überzal, so mochte die handelsreise sich gelegentlich in einen

raubzug verwandeln; man vergleiche die schilderung von dem treiben der gröszern arabischen kaufleute ausz Tunis, Tripoli, Murzuk auf ihren zügen ins innere Afrika.

So konnte es komen, dasz in diser bezeichnung mit dem kaufmanne die vorstellung von jenen dämonischen gestalten zusammenflosz, denen der naturmensch die scheinbare oder wirkliche unterbrechung derjenigen vorgänge in der natur zuschrib, von deren ungehindertem regelmäszigen fortgange sein gedeihen abhängig war.

A. V. III. 15. Baṇik.

Indra, den händler, fordere ich auf, er kome zu uns, er geh 1
[schützend] vor uns einher; | vertreibend die bosheit, den weglagerer, das wilde tier, er der die macht hat, sei mir geber von gut.

die pfade alle, die von den göttern begangen zusammengehn 2
zwischen erde und himel, | die sollen mir freundlich sein mit milch, mit ghṛta, dasz ich verkaufen und geld gewinnen möge.

mit brennholz, o Agni, verlangend, mit ghṛta opfere ich havya zu 3
gewinn und kraft; | so weit ich vermag mit dem brahma vererend, dises lied zu hunderfachem gewinne das göttliche.

dise bitte [um schatz] o Agni unsererseits lasz dir gefallen, den 4
weg, den wir weit gegangen sind, | glücklich soll der markt uns sein, der verkauf; der widerkauf soll mich zum gewinner machen; | eines sinnes [Indra und Agni] genieszt das havya; unser wandel unser aufbruch soll glücklich sein.

das geld, mit dem auf den markt ich kome, mit dem geld, o götter, 5
geld [zu erwerben] suchend, | das werde mir mer, nicht weniger; o Agni, die götter, die gewinn vernichten, halte fern.

das geld, mit dem auf den markt ich kome, mit dem gelde, o götter, 6
geld [zu erwerben] machend, | daran lasze Indra freude mich finden [daran mache Indra mir freude], Prajâpati Savitar Soma Agni.

wir preisen dir zu mit anbetung, o hotar Vâiçvânara; | er soll 7
wachen über unsere kinder, uns selber, unsere rinder, unser leben.

alle tage möchten wir fortwärend [dich nären] dir bringen, der du 8
stehst wie ein ross o Jâtavedâḥ, | uns freuend mit narung des reichtums, mit speise, mögen wir, o Agni, als deine hausgenoszen nicht leiden.

IX.

DIE ÂRYA
IN IHRER STAATLICHEN GLIDERUNG.

§ 52.

Einleitende bemerkungen über die kastenfrage.

Wir haben bereits ausz meren stellen des Ṛgveda ersehn, dasz daselbst das wort varṇa in derselben weise gebraucht erscheint, in welcher es später als bezeichnung der kastenunterschiede vorkomt. Ursprünglich war es, und disz läszt der Ṛgveda bestimmt erkennen, die bezeichnung der factischen ungleichheit der hautfarbe bei den schwarzen ureinwonern und den weiszen noch unvermischten eroberern. Da aber das drängen der einwanderer nach dem wärmern süden und südosten wol jarhunderte hindurch fortdauerte, so muszten allmählich (wie disz noch heutzutage in den verschiedenen teilen Indiens der fall ist) auch unter den Âryas differenzen der hautfarbe entstehn, wovon wir in der tat ein directes zeugnis besitzen in der benennung der Tṛtsu (Bharata) als weiszer (VII. 18, 5. und darausz erschloszen I. 100, 18.), Auch sonst ist es nicht unwarscheinlich, dasz die Tṛtsu ein in relativ späterer zeit eingewandertes volk waren.

Wenn wir also in späterer nachvedischer zeit varṇa in der bedeutung kaste finden, so ist hier nicht mer an das zu denken, was den unterschied äuszerlich erkennbar machte, sondern varṇa bedeutet geradezu kaste, auch dort, wo die farbe keinen teil der eigentümlichkeit der betrefenden kaste bildet vgl. Ind. St. X. 4. Schon Sâyana erklärt II. 12, 4. Dâsam varṇam mit 'çûdrâdikam' die çûdra und die noch nidrigern kasten. Von den Ârya haben wir es II. 3, 5. III. 34, 9. Dagegen heiszt es von Agastya 'ubhâu varṇâu pupoša': 'er hat beide varṇa gedeihn gemacht'. Es ist in der tat höchst warscheinlich, dasz

die Ârya und die ihnen unterworfenen Dâsa gemeint sind, und wir nemen unsere früher auszgesprochene ansicht, wonach darunter brâhmana und kšattriya verstanden wären, zurück. Wir finden aber eine andere einteilung im Veda, die mit der farbe nichts zu tun hat; wir finden sie in einem Çyâvâçva-abschnitte, also ausz der zeit Trasadasyu, mithin keineswegs ausz später zeit. Die strophen VIII. 35, 16. 17. 18. sind gebete für die drei kasten brahma kšattram viçah, vgl. auch 10. 11. 12. Brahma und kšattram sind eben die collectiva, mit denen oft die zwei kasten bezeichnet werden. Ind. St. X. 37.

Auch die oben behandelte stelle I. 113, 6. bezieht sich in ser prägnanter weise auf unterschiede, die mit den einzelnen kasten zusammenfallen, kšattrâya und artham ityâi sind ohne weiters verständlich 'die morgenröten erwecken zur tätigkeit des kšattram' natürlich den kšattriya, 'zum dienstgange' natürlich den Dâsa, išṭaye 'zum erwerbe' den vâiçya, so dasz für 'çravase' nur die beziehung auf den brâhmaṇa übrig bleibt. Auch II. 27, 8. VI. 51, 2. VII. 66, 10. sind mit trîṇi vidathâni die kasten gemeint.

In ihrer vollen zal komen die kasten bekanntlich in Purušа sûktam X. 90, 11. 12. vor, über welche stelle, da sie ganz klar, wir nichts mer zu sagen brauchen. Die hauptsache aber ist, wie stellt sich die übrige masse der Ṛgvedatexte zu diser frage? Läszt sich das bestehn der kasten in umfaszenderer weise dartun, als disz durch die hier bisher vorgebrachten stellen geleistet wird? Oder läszt sich vilmer ausz den texten die abwesenheit einer solchen gliderung warscheinlich machen?

Wenn nun das wort varṇa im Ṛgveda nicht weiter in diser verwendung vorkomt, so wird disz niemanden wunder nemen, da auch in den bereits erwähnten stellen (wir nemen unsere frühere erklärung von I. 179, 2. als verfelt zurück) varṇa nicht als kaste verstanden werden kann, vilmer Âryo varṇaḥ die gesammte Ârya-Dâso varṇaḥ die gesammte schwarze bevölkerung befaszte. Einen auszdruck für kaste gibt es also nicht, es bleibt nur übrig zu sehen, ob man im Âryo varṇaḥ unterschiede nachweisen kann.

Es ist auch unumgänglich, dasz wir uns im vorhinein klar machen, was für aufklärung wir erwarten können. Alle angaben, wenigstens die meisten, können nur incidentiell vorkomen, und meist in solcher form, dasz eine combination des materials nötig ist, um zu einem schlusze zu gelangen.

Eine hauptsache, die erblichkeit der kaste, ist nirgends direct auszgesprochen; es ist disz aber ein mangel, der von höchst geringer bedeutung ist. Dafür spricht die analogie des gesammten altertums. Auch in ländern, wo die kaste im strictesten sinne des wortes (mit

der beschränkung des connubiums innerhalb derselben) sich nicht entwickelt hat, finden wir erblichkeit von künsten und gewerben, selbst solcher, bei denen wir individuelle fähigkeit als absolut entscheidend und nicht notwendig an die abstammung geknüpft zu betrachten gewont sind, bei dichtung, heilkunst. Sie wird aber noch dadurch für die Indischen Ârya nahe gelegt, als wir z. b. bei den priestern immer von priesterfamilien hören, und die einzelne individualität meist unbestimmt und unsicher mit dem ganzen verschwimmt.

Dasz wenn es einen adel gegeben hat, wie von vornherein im höchsten grade warscheinlich, auch dieser erblich war, ist vollkomen selbstverständlich, da ja in den alten zeiten der adel einzig auf abstammung beruhte. Ja erst mit der consolidierung der kaste als solcher, als der kastengedanke das übergewicht über die familie gewann, als kasteninteressen sich geltend machten, die über den horizont der engern familie hinauszgiengen, ist es denkbar, dasz man es gelegentlich mit der erblichkeit, der reinheit der abstammung weniger genau genomen habe, in der überzeugung, dasz gegen den gewinn durch adoptierung eines tüchtigen individuums für die kaste die bedenken nicht schwer in die wagschale fallen konnten.

Ist es aber denkbar, dasz ein priesterlicher dichter, so lange er kinder hatte (und disz war doch damals gewis die regel), seinen schatz von gebeten und heiligen formeln, denen die gröszte, die entscheidende kraft zugeschriben wurde, dem kinde eines fremden mitgeteilt haben würde?

Disz wurde natürlich anders zur zeit der brâhmanenschulen, wo das leramt der brâhmanen nach einem groszartigen zunächst ihre eigene, dann die zwei andern doppelt geborenen kasten umfaszenden plane organisiert worden war. Der engherzige familienegoismus wich dem streben nach einer alles umfaszenden herrschaft der kaste über die welt durch lokapakti und brahma. Dazu kam noch ajyeyatvam (sieh über all disz Ind. Stud. X. 60.) vgl. Ath. V. VI. 55. ein gebet um ajyâni.

Von den vilen pfaden, die die götter zwischen himel und erde begehn, |

Dem übergebt mich, o ihre alle götter, der zur unbedrückbarkeit (eig. nichtbedrückung, ajyâni) fürt.

Grîšma Hemanta Çiçira Vasanta Çarad Varšâḥ versetzt uns in wolergehn, | beteilt uns mit rindern, mit kindern, in eurem wind beschützten schutze möchten wir sein.

Dem Idvatsara dem Parivatsara dem Samvatsara [dem Idâvatsara dem Vatsara (den jaren des fünfjärigen cyclus)] erweist hohe anbetung, |

in diser opferwürdigen wôlwollen und freundlicher (glückbringender) gnade möchten wir sein.

Hierüber sieh noch Ath. V. 17. 18. 19.

Da erst galt Ath. V. XIX. 22, 21.

brahmajyešṭhâ sambhṛtâ vîryâṇi brahmâgre jyešṭham divam â tatâna |

bhûtânâm brahmâ prathamó ha jajñe tenârhati brahmaṇâ spardhitum kaḥ ||

unter allen kräften, die zu stande gekomen, ist das brahma die höchste;

das brahma hat in allem anfange den himel auszgespannt; |

unter allen wesen ist der brahman als der erste geboren worden;

wer also hat ein recht dem brahman den rang streitig zu machen? ||

Wo dem priesterstande die ehe gestattet ist, wird man finden, dasz gerade diser stand die gröszte tendenz besitzt, die würde in seiner familie zu vererben. In Russland z. b. bildet der nidere priesterstand zwar nicht de iure wol aber de facto eine kaste schwerlich in minder strengem sinne als die brâhmanen, indem es selten vorkomt, dasz sie anders als ausz und in eine priesterfamilie heiraten, und die popenwürde in der familie gewönlich vererbt wird. Wir zweifeln gar nicht, dasz es auch in protestantischen ländern fälle genug geben wird, dasz die priesterwürde generationen hindurch in einer familie sich erhalten hat.

Wir laszen es natürlich dahingestellt, in wiefern die herleitung der vornemen brâhmanischen geschlechter von Vedischen ṛši's mit als moment in der entscheidung diser frage gelten darf; auf jeden fall impliciert sie für die brâhmanen der vedischen zeit, die kastensatzung der spätern, so weit es sich um gesondertheit derselben und um erblichkeit der priesterrechte handelt, wenigstens nach den ansichten der brâhmanen aller zeiten.

Um jedoch nicht den anschein zu erregen, als ob wir jenen momenten, von denen man sagen könnte, dasz sie fremdartige seien, zuvil einflusz einräumten, wollen wir uns schlüszlich auf das oben erwähnte factum beschränken, dasz wir vorzüglich von brâhmanischen familien hören, ja dasz die einzelnen individuen fast durchgängig zurücktreten, und die in der anukramaṇî genannten ausz den texten selber meist nicht zu belegen sind. Dasz die ererbtheit der liederweisheit mermals deutlich auszgesprochen ist, haben wir, wo von dem sehen derselben die rede ist, belegt. Nicht minder gehört hieher die eponyme verwendung viler namen wie Atri Kaṇva etc., welche eine hinter alle erinnerung zurückreichende vererbung beweist.

§ 53.
Die stellung der priester im Vedischen zeitalter.

Um die frage über die stellung der priester richtig zu beantworten, müszen wir uns über ihre functionen klarheit verschaffen. Alle darbringung bei eigentlichen opfern bestand ausz dem speise- oder trankopfer, und ausz den dazu gesprochenen mantra oder brahma, um die allgemeinsten auszdrücke hiefür zu gebrauchen: VII. 26, 1. der soma musz (ordnungsmäszig IX. 96, 10.) gepresst sein, und brahma müszen dabei gesprochen werden, wenn Indra daran seine freude haben soll. Als prayasvantaḥ 'mit bewirtung versehn' erheben die priester ihre stimme VI. 16, 36. 37. X. 105, 8. ein opfer ohne brahma gefällt dir nicht sonderlich, d. i. ganz und gar nicht. II. 12, 14. steht zusammen der kelternde, kochende, recitierende opfernde, das brahma der soma; so finden wir brahma und sutáḥ I. 3, 5. 6. 7. I. 84, 3. 4. VIII. 37, 1. III. 51, 9. 10. 11. haviḥ brahma I. 24, 11. II. 2, 5. (girâ) IX. 77, 3. — brahma und soma I. 177, 4. IV. 22, 1. — stoma madhu brahma ghṛtam V. 42, 2. — holz ghṛta brahma III. 18, 3. — soma medhâ brahma I. 80, 1. VI. 23, 1. 5. 6. VII. 31, 9. VII. 35, 7. VIII. 33, 13. — somapṛšṭhâso adrayaḥ ukthâ brahmâṇi VIII. 58, 9. 10. — VI. 48, 3. 52, 3. 69, 7. — IX. 96, 10. — X. 104, 6. 122, 2. — II. 37, 6. brahma âhuti etc. brahma yajña adhvara I. 10, 4. 47. 2. X. 30, 11. 66, 12. 141, 6. I. 93, 6. 165, 2. 177, 4. VII. 43, 1. 61, 6. 70, 5.—7. 84, 3. 104, 6. X. 141, 6. — 104, 6. hotrâ medhâ brahma somapeya VI. 40, 4. VII. 24, 3. 4. — Ath. V. heiszen die yajña brahmapûta 'gereinigt geheiligt durch die brahma. — brahma savana II. 16, 7. 18, 7. 43, 6. I. 34, 6. VII. 29, 2. X. 50, 3. 4. 6. (yajño mantro brahma) II. 16, 7. VIII. 79, 1. III. 41, 3. 4. VII. 22, 7. X. 89, 16. Man sieht also, dasz 1. das brahma der allgemeinste auszdruck ist, der ṛk stoma stotram uktha gîḥ etc. umfaszt; 2. dasz es von jeder art darbringung unzertrennlich war, wenn sich auch nicht mit gleicher bestimmheit das umgekerte behaupten läszt.

Wir sehen auch, dasz vedische dichter ihre geistesproducte mit brahma bezeichnen: I. 31, 18. 62, 13. 88, 4. 117, 25. 124, 13. 177, 5. II. 3, 9. IV. 4, 6. 7, 11. 60, 20. 21. V. 29, 15. 85, 1. VI. 17, 13. 50, 6. VII. 1, 25. 35, 14. 37, 4. 22, 3. 23, 1. 28, 1. 13, 3. 97, 9. 61, 6. VIII. 24, 1. X. 120, 8. 148, 4. u. s. w. Das brahma galt als ser mächtig (Vâj. S. 23, 48. brahma sûryasamam jyotiḥ das b. ist sonnengleiches liecht); es gewärte sig in den schlachten. Wir wiszen, dasz das brahma vor und während der schlacht von dem mit auszziehenden purohita (warscheinlich von einem chore, der ausz den männ-

lichen sproszen der familie bestand, vgl. VII. 33.) gesungen wurde und unter den erhaltenen Ṛgvedasûkta findet sich mer als ein solches stück. So I. 129, (4.) 152, (7.) 157, (2.) VII. 83, 4. VIII. 3, 9. — III. 53, 12. 13. der Viçvâmitra brahma beschützt das Bharatavolk. X. 38. X. 103. Ath. V. XIX. 13. VI. 103, 104. VI. 103, 3. heiszt es 'Jene dort die zu kämpfen komen, die fanen in die front gestellt, die hat Indra in seinen strick gefangen, Agni binde sie zusammen. Das brahma ist der eigentliche panzer, der nächste dem leibe (der noch schützt, wenn der menschliche bereits durchbort ist). Atri hat durch das brahma die sonne gefunden, die Aṅgiraḥ den kuhstall aufgebrochen; X. 112, 8. leicht auffindbar, o Indra hast du dem brahma das rind gemacht. Das brahma war es, wodurch die priester mächtig waren gegenüber der meist mit beziehung auf ihre tüchtigkeit zum kampfe zu ross und wagen charakterisierten, der Maghavan z. b. I. 27, 9. II. 2, 10. an erster stelle haben wir viprebhiḥ an zweiter brahmaṇâ gegenüber arvadbhiḥ arvatâ. Auch in dieser beziehung gleichen die Maghavan den homerischen ἀριστῆες βασιλῆες, dasz sie auf streitwagen kämpften, wärend das reiten selten erwähnt wird (bei den Marut V. 61, 1. f.).

Im Atharvav. finden wir brahma regelmäszig selbst von bescheidenen sprüchen, zauberformeln, gebraucht, VI. 113, 3. VII. 78, 2. 100. I. 14, 4. Das brahma heiszt vardhanam 'die kraft (den göttern) erhöhend' I. 80, 1. II. 12, 14. 39, 8. VI. 23, 5. VIII. 1, 3. X. 4, 7. 49, 1. vgl. I. 31, 18. 93, 6. 117, 11. V. 31, 10.

Es ist nicht zu verwundern, dasz dises brahma acittam I. 152, 5. gabhîram V. 85, 1. vgl. X. 89, 3. 114, 8. etc. genannt wird, und ebensowenig kann zweifelhaft sein, dasz das masc. brahmán damit zusammenhängt wie dharmán (msc.) mit dhárman neutr. Brahmán komt im III. maṇḍala gar nicht vor, im VI. nur einmal (45.) in einem abschnitte, der nicht von Bharadvâja's herrüren kann. Am häufigsten findet es sich im VIII. und X. maṇḍala. Im ganzen komt es etwas mer als fünfzigmal vor.

Devâḥ (sieh oben) heiszen die brâhmanen villeicht hie und da auch im Ṛgveda (wol Vâj. S. 6, 7. devân vahnitamân die priester) amṛtâ abhûma Vâj. S. 9, 21. der priester wird gott Vâj. S. 8, 9. daivá finden wir zum beisp. Ath. V. VI. 13, 1. XI. 1, 23. 25. deva III. 3, 2. sâutrâmaṇyâ devâḥ XII. 3, 38. Vâj. S. 15, 50. Wir sehen also, dasz bráhma wol die specifischste bezeichnung des vedischen sûkta war, und zwar unter andern von den bedeutendsten dichtern für ihre eigenen producte gebraucht, dasz es als eine schöpfung betrachtet wurde, die grosze tiefe des geistes verlangte, ja selbst göttliche hilfe, der das tapaḥ entgegenkomen muszte; dasz dem entsprechend auch die wirksamkeit als

eine grosze auf alle vorfälle des menschlichen lebens sich erstreckende galt, indem sie auch auf die götter sich auszdente (vgl. das oft vorkomende vardhanam bei brahma I. 52, 7. V. 73, 10. VI. 23, 5. VII. 22, 7. VIII. 1, 3. 51, 4. X. 49, 1. II. 39, 8. auch bei vacaḥ stoma uktha gîḥ yajña etc.); dasz es mit zu den handlungen gehörte, für die der priester entlonung bekomen muszte, so werden wir leicht begreifen, dasz nicht jeder (nicht priesterliche) opferer sich sein brahma selber schuf, sondern dasz wir in den Ṛgvedasûkta erzeugnisse vorligen haben, die einer durch generationen gepflegten kunst angehören, vgl. IV. 4, 6. 11. VI. 50, 6. 15. VIII. 6, 9. 10. X. 66, 12. 14.

Allerdings ist brahmán nicht der gewönlichste auszdruck für 'dichter gottesdienstlicher texte', wir wiszen, dasz ṛši vipra häufiger sich findet, ja ṛši komt geradezu vor im gegensatze zu râjan I. 108, 7. IV. 50, 8. 9. V. 54, 7. 14. vgl. I. 8, 6. aber die zal der hieher gehörigen synonyma ist auch eine ser bedeutende und der wechsel in der anwendung ein ser manichfacher. So bezeichnet auch kavi medhâvin [Medhâ (çrutayor mantratantrayor dhâranaçaktîr) angerufen Ath. V. VI. 108. heiszt 'saṇi' Vâj. S. 5, 7. etc.] den priester als den weisen, den in der opferkunde bewanderten (kavi auch allgemein atîtânâgatadûrevartipadârthânâm yasya yugapajjñânam sa k.), daneben bezeichnungen wie arkin gâyatrin manîšin ukthaçaḥ sâmagâḥ kâru, letzteres weniger in specifisch liturgischem sinne. Kîsta scheint in verächtlichem sinne gebraucht worden zu sein, namentlich ist disz deutlich VI. 67, 10. 'wenn die kîsta ihre stimme erheben, und irgendwelche sprechen, was sie (in ihrer dummheit) für eine nivid halten, da wollen wir dagegen euch wirkliche uktha sprechen (denen ihr denn auch werdet folge leisten müszen) etc. Nicht so deutlich I. 127, 7. Aber man musz bedenken, dasz die Bhṛgu, die damit bezeichnet werden, auf feindlicher seite standen.

Dasz man zwischen ṛši und vipra sich keines unterschiedes bewuszt war, dafür spricht die grosze anzal von stellen, an denen beide auszdrücke so zu sagen in einem atem angewandt werden, z. b. IV. 26, 1. VIII. 3, 14. 6, 41. 28. IX. 92, 2. von soma 87, 3. X. 108, 11. I. 162, 7. VII. 22, 9. ṛši und brahmán VIII. 15, 16. IX. 107, 7. 87, 3. 96, 6. X. 125, 5. (sumedhâm) 82, 4. (ṛšayo jaritâraḥ) IX. 66, 20. ṛši und purohita IX. 87, 3. ṛšir vipraḥ puraetâ janânâm ṛbhur dhîra Uçanâ kâvyena. (IX. 96, 6.) X. 107, 6. ṛšim brahmânam yajñanîam sâmagâm ukthaçâsam; X. 26, 5. als menschenfreundlicher ṛši und (als solcher) rettender freund des vipra. — Götter werden oft ṛši genannt I. 31, 1. Añgirâḥ 66, 4. Agnir ṛšir na stubhvâ vikšu praçastaḥ 'wie ein laut singender ṛši berühmt bei den leuten'. III. 2, 1. VI. 14, 2. (vedha-

stama) Agni; V. 29, 1. VIII. 15, 16. Indra; VI. 16, 14. Dadhyaṅk; Soma VIII. 6, 8. oft im IX. maṇḍ. z. b. 35, 4. Viçvakarmâ X. 81, 1. Bṛhaspati X. 13, 4. Aṅgirasaḥ devaputrâ ṛšayaḥ X. 62, 4. und es heiszt auch X. 130, 5. dasz die ersten ṛši's götter waren (daiva oben wie אִישׁ אֱלֹהִים von da war zu deva kein weiter weg), und dasz die menschen erst nachher sich die entsprechende weisheit angeeignet haben; Ath. V. XI. 1, 25. heiszen die brahmán, die gespeist werden (mit soma) âršeyâḥ prâçitâraḥ, ebenso 26. 32. 33.

Charakteristisch ist für den ṛši die beredtsamkeit vacasyâ IV. 36, 6. vacovidaḥ IX. 64, 23. Ath. V. V. 20, 11. sie rufen die götter I. 106, 6. 48, 14. V. 75, 1. VII. 22, 9. VIII. 8, 6. 8. 9, 7. X. 73, 11. 80, 5. 98, 9. u. s. w. sie heiszen dîdhyânâḥ IV. 50, 1. 'denker' machen die götter geneigt III. 53, 9. VIII. 23, 16. Häufiger als ṛši komt vipra vor, wenn auch nicht ser vil häufiger, die verwendung ist ganz dieselbe, das wort erweist sich als nächstes synonym mit ṛši (sieh oben) kavi III. 34, 7. X. 112, 9. vipratamaḥ kavînâm VI. 14, 2. vedhastama ṛšiḥ VIII. 43, 1. vipro vedhâḥ vedhâḥ karu (VII. 2, 7.) brahmán, und wird auch von göttern Agni Indra den Marut Varuṇa Soma Sûra zu teil. — Rebhâḥ kavayaḥ I. 163, 12. vipro rebha VI. 11, 3. soma im IX. m. oft. Das partic. rebhan merfach vom hotar gebraucht IX. 97, 1. 47. VII. 18, 22. Brahmán und ṛši finden wir verbunden VIII. 16, 7. X. 107, 6. 125, 5. brahmān und ukthaçâs- II. 39, 1. mit arkin-gâyatrin- I. 10, 1. — Navedâḥ ist von nu preisen abzuleiten und gleicht ser dem griech. ἀοιδός (verbalw. u? uve u-noti?); ucathasya V. 12, 3.

Ihre geistesproducte sind brahma VII. 43, 1. manma manîšâ matayaḥ dhiyaḥ vâk gîḥ hava havîman sušṭuti navišṭi VIII. 2, 17.

Die eben behandelten auszdrücke beziehen sich alle auf das gesprochene wort, das gesungene lied, das für unentberlich galt. Die hiezu einzig geeigneten persönlichkeiten wurden aber auch nach andern mechanischen verrichtungen benannt, oder nach solchen, die liturgisch streng geregelt keine gelegenheit boten zur entfaltung von tiefe des geistes oder poetischer beredtsamkeit. Eine ser allgemeine bezeichnung in disem letztern sinne ist vedhâḥ, das zwar ser häufig auf die götter angewandt wird, allein in seinem gebrauch an vilen stellen beweist, dasz es ursprünglich irdische menschliche functionäre bezeichnete; so I. 131, 6. IV. 6, 1. 32, 11. VI. 15, 17. von den feuerbereitenden priestern. I. 131, 6. nennt der sprecher selber sich vedhâḥ; IV. 6, 1. zeigt, dasz es keine bezeichnung war, die man leichthin gab, 'alles denken übertrifst du sogar eines vedhâḥ denken übertriffst du. 32, 11. Vedhas besingen die mannestaten Indra's. Hier finden wir das wort noch in dem sinne etwa von kavi; vgl. I. 72, 1, ni kâvyâ vedhásaḥ çaçvataḥ kar.

eines jeden vedhâḥ kaviweisheit hast du gedemütigt. VI. 25, 6. wenn die vedhaḥ im zusammenstosze rufen; VII. 26, 3. das hat er getan; vollbringen wird er anderes nun, was bei den trankopfern die vedhâḥ erzälen werden, ähnl. VIII. 88, 2. VIII. 49, 5. viprâsaḥ—vedhásaḥ sie laden Agni zum opfer. X. 122, 8. rufen die Vasišṭha Agni zum opfer und nennen sich gṛṇanto vidathešu vedhasaḥ, ähnlich VII. 37, 6. X. 177, 1. vipaçcitaḥ kavayo vedhasaḥ. VI. 15, 17. reiben die vedhas das feuer wie Atharvan IX. 7, 5. 26, 6. mit der somabereitung beschäftigt, 29, 2. den kâru entgegengesetzt wie 86, 4. X. 91, 9. wälen sie Agni zum hotar. Ath. V. I. 11, 1. hotâ vedhâḥ.

Obwol wir also sehen, dasz die beziehung auf den gesang, den liedervortrag, oft durchbricht, so finden sich doch auch deutliche stellen, die zu der warscheinlichen etymologie ausz der verbalwurzel vidh beszer passen; es sind die ὑπηρέται, oder qui disponit, der die anordnungen trift. Es ist leichter die anwendung auf den dichtenden priester von diser allgemeinen bedeutung ausz zu erklären, als dasz die bestimmte mechanische tätigkeit nach der des dichters sängers benannt worden wäre.

Eine nicht besonders häufige, später aber in bestimmtem sinne angewandte bezeichnung für priester überhaupt ist ṛtvik (stamm ṛtvij-) von ṛtu und dem verkürzten ij- ausz yaj. Oft wird dises den göttern beigelegt Agni, Indra und Agni (daher I. 60, 3. ṛtvijo mânušâsaḥ) so heiszen ṛtvijâ X. 70, 7. die beiden göttlichen hotar in den Âprîhymnen. Der gott Agni V. 22, 2. soll selbst der priester sein, weil er am besten die zeiten der opfer und den vorgang dabei kennt. Darum wird er VII. 16, 6. gebeten: bei unserm opfer schärfe (mache besonders geistestüchtig) jeden ṛtvik; IX. 114, 3. siben weltgegenden gibts mit besonderen sonnen, siben hotar unter den ṛtvik (eigentlich: siben ṛtvik, die hotar sind). Daher X. 114, 9. welchen nennen unter den ṛtvik sie den achten?

Nur ein paarmal komt dhâtar IV. 7, 1. VIII. 81, 29. IX. 10, 3. das opfer wird von siben dhâtar schön gemacht; die dhâtar sind hier offenbar die hotar. IV. 7, 1. wird das feuer von den dhâtar bereitet. — Selten ist auch kartar I. 55, 8. vil weisheit, o Indra, steckt in deinen glidern, erwartet von den umstehnden kartar wie brunnen; VI. 19, 1. VII. 62, 1. Ath. V. XII. 1, 13. viçvakarmâṇaḥ sind offenbar die priester, denen alle verrichtungen obligen.

Vâghat (etwa zwanzigmal vorkomend). Soma heiszt vâghat und von den vâghat geläutert IX. 103, 5. X. 33. 4. nennt der dichter sich vâghatâm ṛši, einen ṛši unter den vâghat (also nicht ‘beter opferer’ sondern ‘priester’ der dichter war eben purohita. I. 31, 14. du o Agni

erkämpftest dem weithin sprechenden vâghat, was es an ersentem vorzüglichstem gute gibt. I. 40, 4. wer dem vâghat treflich gut gibt, erlangt unvergänglichen ruhm. Das trefliche gut ist die dakšiṇâ, daher der vâghat wider der priester sein musz. IV. 2, 13. vâghate sutasomâya vidhate; III. 2, 1. (vgl. I. 58, 7.) manušo vâghataḥ die menschlichen priester im gegensatz zu den göttlichen, speciell zu dem göttlichen hotar Agni. I. 3, 5. Indra soll komen zu den brahma des vâghat; aber brahma bringt nur der priester, nimmer der beliebige opferer zusammen. III. 37, 2. die vâghat sollen Indra's geist und auge herlenken; auch disz kann nur der priester. X. 62, 7. heiszen so die Aṅgiraḥ. Sabâdh-aḥ VII. 8, 1. männer, sabâdhaḥ, flehen mit havya; VII. 94, 5. alle vipra flehen hier die beiden um schutz an, die sabâdhaḥ um gewinn von kraftnarung. VIII. 63, 6. sabâdhaḥ-yatasrucaḥ 'mit erhobenem opferlöffel' juhvânâsaḥ; VII. 53, 1. 61, 6. VIII. 55, 1. nennt der sprecher sich sabâdhaḥ = kavi, denn auch frühere kavi haben die göttermütter singend erhoben; VII. 26, 2. bei jedem uktha, bei jedem nîtha erfreut soma den Indra, wenn eben die sabâdhaḥ zur gnade rufen; III. 51, 4. prârcata sabâdhaḥ; IV. 23, 4. sab. çaçamânaḥ; III. 27. 6. mit erhobenem opferlöffel, mit darauf gerichtetem sinne haben die sabâdhaḥ Indra zum schutze hergeschafft.

Vahni ist in seiner bedeutung manichfacher; offenbar ist die ursprüngliche sinnliche bedeutung 'beförderer' nicht verloren gegangen, das wort hat aber doch sich auf einzelnen objecten festsetzen können. So heiszt Agni vahni nicht immer als priester wie Grassmann behauptet: III. 5, 1. der 'vahni' hat des dunkels tore geöffnet und II. 17, 4.; VII. 7, 5. es nam platz der gewälte (oder 'gewält') der priester der brahmán. VI. 16, 9. hotâ vahniḥ ebenso 11, 2. I. 128, 4. vahnir vedhâḥ; I. 113, 17. vahniḥ—rebha; 184, 1. ruft der 'vahni' die Açvinâ; III. 20, 1. den Agni die Ušaḥ Dadhikrâḥ; I. 76, 4. den Agni? VII. 75, 5. heiszt ušâḥ ṛšištutâ vahnibhir gṛṇânâ, welches verb mit disem subject auch I. 48, 11. V. 79, 4; VII. 82, 4. mitajñavaḥ die knie gestützt, auf den knien ligend (gegensatz ûrdhvajânu Çâṅkh. ç. r. s.), VI. 32, 3. mit den singenden (ṛkvabhiḥ) knienden (mitajñubhiḥ) priestern hat immer Indra gesigt; VIII. 6, 2. bringen die vahnayaḥ dar ṛtasya vâhasâ I. 129, 5.

Mit vahni ist vašṭi in verbindung zu bringen; suffix-ni geht bekanntlich mit ti parallel einher. Die form vašṭi geht natürlich auf vajh-ti zurück gerade so, wie ujjha-ti auf ud-jha (= hâ) oder ušṭar zugstier auf das verkürzte ujh-tar; so haben wir dhišṇyâ von der wurzel dijh (dih), barjaha neben bṛh barh, majman neben mahman. So auch duchunâ ausz dus-jhvṛna (hvṛ = bktr zbar) = durhaṇâ, ja vašaṭ mag nur eine ähnliche verstümmelung sein. Dasz das wort 'priester' bedeutet,

geht schon darausz hervor, dasz es mit pari + dhâ verbunden ist, einem im brâhmaṇa häufigen liturgischen terminus. Selten komt im Ṛgveda die später so häufige form brâhmaṇa vor, z. b. I. 164, 45. VI. 75, 10. VII. 103, 1. X. 16, 6. und merfach im X. maṇḍala; brâhmaṇam als würde des brahmán Ath. V. VII. 67.

§ 54.
Namen der einzelnen priester.

Neben disen ganz allgemeinen bezeichnungen komen die specielleren nach den priesterclassen häufig, wenn auch ungleich häufig vor. Die nach der spätern liturgie fungierenden priester komen bereits fast mit denselben oder meist nur wenig abweichenden namen vor.

1. die ṛkpriester: hotar potar achävâka neštar agnît (agnîdh-) grâvastut unnetar; neštar und unnetar werden übrigens beszer den yajuḥpriestern beigezält.
2. die sâmapriester: prastotar udgâtar pratihartar; auch agnît und potar oder subrahmaṇya.
3. die yajuḥpriester: adhvaryu pratiprasthâtar und der eigentlich den hotarpriestern angehörige mâitravaruṇa (Ait. Brahm. 2, 14.).
4. die brahmapriester: brahmán brâhmaṇâchansî subrahmaṇya (und pratihartar). (Vgl. M. Müllers History of Ancient Sanskrit Litterature 469. flg. und 450. und Indische Studien X. 135. flg.

Die goptâraḥ sollen wol bewaffnete repräsentieren, wie dergleichen wol besonders in den ersten zeiten der kämpfe mit den eingebornen nötig gewesen sein mochten, um opferer und priester vor überfällen zu schützen. Vâj. S. 4, 34. Später wurden sie beibehalten als reminiscenz. Noch wird ein sadasya erwähnt, der villeicht mit der beaufsichtigung des äuszerlichen arrangements, der gäste (des sadaḥ), diener u. s. w. beauftragt war, vill. der upadrašṭar des Bhâgavata purâṇa. (Agnaye upadvašṭre Çâṅkh. çr. s. I. 4.).

Im Ṛgveda finden wir an abweichenden benennungen den upavaktar, villeicht der achâvâka der spätern zeit, prof. Weber setzt ihn jedoch dem praçâstar gleich. Wir finden ihn IV. 9, 5. du komst als upavaktar der leute, die adhvaryudienste vollfüren, d. i. der adhvaryu; VI. 71, 5. wie ein upavaktar hat er seine arme auszgestreckt, Savitar, der gott; disz kann nicht im allgemeinen ‘wie ein herbeirufender’ bedeuten, weil das auszstrecken der arme zunächst nichts das herbeirufen als solches charakterisierendes ist, wol aber wenn es sich

um ein herbeirufen im speciellen sinne handelt, bei welchem gewisse äuszerliche bewegungen regelmäszig stattfinden und selbstverständlich sind, wie es eben das auszbreiten der arme bei anrufung der götter überall ist (vgl. III. 14, 5. VI. 16, 46. 63, 3. X. 79, 2.) — IX. 95, 5. wie ein upavaktar entsendend die stimme löse geläutert, o soma, des hotars denken, (dasz auch er singe); auch diser vergleich hat nur einen sinn, wenn es sich um etwas bekanntes handelt, um eine regelmäszig in vorstellbarer weise vor sich gehende verrichtung. Auch komt das wort noch im brâhmana als regelmäszige priesterbenennung vor (nachgewiesen von prof. Weber, der auch auf die Ṛgvedastellen rücksicht nimt Ind. St. X. 141.). Für agnît findet sich auch agnîdhra agnimindha; für grâvastut grâvagrâbha grâvahasta; für unnetar villeicht âyaji (das geschäft des ausznemens des gestampften soma wird übrigens schon mit unnayati (educit) bezeichnet). Neštar ist nicht von der verbalwurzel nî sondern von nij 'waschen' abzuleiten, es entspricht dem zarathustrischen âçnâtar vgl. X. 109, 2.

Statt des prastotar haben wir warscheinlich den praçâstar, und den çanstar; der pratihartar felt. Im allgemeinen werden genannt sâmavipra sâmagâḥ sâmanya. (IX. 96, 22. X. 107, 6. V. 54, 14.)

Der mâitravaruṇa felt ganz; im Âit. Br. erscheint er durch den praçâstar ersetzt, an den adhvaryu schlieszen sich der godhuk (goduh-) und der suhastya.

Von brahmapriestern haben wir brahmán VIII. 81, 30. suvipra brahmaputra brâhmaṇa (II. 43, 2.) subrahmaṇya (X. 62, 4.), die vom commentar verschieden beurteilt werden.

An mereren stellen wird eine gröszere oder geringere zal diser namen zusammen aufgefürt: I. 94, 6. adhvaryu hotar praçâstar potar, viçvâ ârtvijyâ — 162, 5. hotar adhvaryu avayâḥ agnimindha grâvagrâbha çanstar suvipra (letzterer wol identisch mit subrahmaṇya), dann çamitâraḥ (auch III. 4, 10.) viçastar yantârâ schlächter, zerleger, halter des opfertieres — I. 15. potram neštram brâhmaṇa grâvahastâḥ (III. 4, 9. yuktagrâvâ) — II. 1. hotar potar neštar agnît praçâstar adhvaryu brahmán — II. 5. hotar potar praçâstar neštar adhvaryu — IV. 9, 3. hotar potar brahmán upavaktar — II. 36. hotram potram âgnîdhram brâhmaṇa praçâstar X. 91, 10. hotram potram neštram agnît praçâstram adhvaryu brahmán — II. 43. sâmagâḥ udgâtar brahmaputra — I. 76, 4. X. 2, 2. hotar potar — I. 144, 3. sind hotar und adhvaryu verstanden, VIII. 70, 5. prastošad upagâsišat ein prastotar und ein upagâtar. Auszerdem komen vor: der neštar I. 15, 3. II. 5, 5. agnît II. 1, 2. X. 41, 3. grâvagrâbha I. 162, 5. grâvahasta I. 15, 7.

âyaji I 28, 7. Ath. V. IX. 4, 14. 15. komt ein utthâtar und ein jâmiçansa vor, vgl. dazu P. S. W. Der hotar entspricht dem zarath. zaotar, der die liturgie vorträgt, der adhvaryu dem rathwi (raçpi), der neštar dem âçnâtar.

Weitausz am häufigsten wird der hotar genannt, allerdings meist der gott Agni verstanden, der für den waren, den eigentlich opferkundigen priester gilt, ohne den das opfer überhaupt nicht zu stande komt (auch das brâhmaṇa gestattet nur in einem ausznamsfalle ersatz durch gold oder ghṛta oder durch einen brâhmaṇa), und der es hauptsächlich wirksam macht. Daher heiszt er yajišṭha oder yajîyân (Çâṅkh. çrâutas. I. 13. hotur hotur âyajîyân; der comparativ hat also eine wirkliche beziehung auf die menschlichen hotar). Die tätigkeit des hotars ist auf die aufforderung des adhvaryu (hotâ yakšat) die götter herbeizurufen, er spricht die yâjyâ und die anuvâkyâ. Er verert sie (yajati) indem er sie eben anruft, nennt, einladet. Neben ihm füren noch sechs andere priester den namen hotar, daher oft von siben hotar die rede ist, so III. 7, 7. VIII. 49, 16. IX. 10, 7. 114, 3. X. 35, 10. 61, 1. 63, 7. Ath. V. IV. 24, 3. adhvaraḥ saptahotâ. Agni und Indra gehört als den zwei göttlichen hotar eine stehnde anrufung in den Âprîhymnen. Dagegen II. 34, 14. sind fünf hotar genannt. Ṛgv. VI. 62, 4. es lade der alte, nicht triegende hotar die beiden jugendlichen Açvinâ. Der hotar wird gewält, hotṛvûryam I. 31, 3. VI. 70, 4. (aber auch die andern priester vgl. 'avittyânyân avṛši' sagt der könig zu Ušasti Câkrâyaṇa 'weil ich dich nicht fand, hab ich andere gewält Chând. up. aber die wal des hotars war wol die wichtigste und nach ihr richtete sich die wal der andern priester); die verbalwurzel vṛ wird dabei gebraucht mit instrum. 'sa (râjâ) mâ sarvâir ârtvijyâir vṛnîte' der könig wält mich für alle priesterlichen (teil) ämter, teilverrichtungen. I. 151, 7. yo vâm yajñâiḥ çaçamâno ha dâçati k a v i r h o t â yajati manmasâdhanaḥ 'der sich mühend mit opfern euch zwei beschenkt, der weise hotar, der die götter verert, und dabei seine absichten (gedanken) verwirklicht'. I. 153, 2. wenn euch zwei schmückt in den opferversammlungen der hotar; 3. mânušo na hotâ 'wie der menschliche hotar, ebenso 180, 9. V. 49, 4. nennt der sprecher sich selber hotar. VI. 21, 4. welcher hotar ist dir zu wunsche, Indra? VI. 51, 12. Bharadvâja wird als hotar genannt. VII. 1, 16. das ist der Agni-pariyam ety adhvarešu hotâ- um den herum beschäftigt ist bei den opfern der hotar. VII. 7, 5. agniḥ-â yam hotâ yajati viçvavâram. VII. 18, 22. trägt der hotar das feuer umwandelnd die dânastuti vor. VII. 56, 18. der hotar ruft euch gewaltig, der seinen platz eingenomen hat, singend, o Marut, zu der hieher bestimmten gabe. III. 35, 10. hotur yajñam jušasva 'geniesse das opfer (hier in freierer anwendung für 'darbringung)

des hotar, o Indra; vorauszgeht 'oder was der adhvaryu dir darreicht' wenn nicht yajñam zugleich zu prayatam zu construieren. VIII. 61, 9. homanišpâdaka-yogyasthâne uttaravedirûpe samyag upavištavân, daher es von Agni, dem göttlichen hotar heiszt, sattó manušvat I. 105, 13. 14. 'der seinen platz eingenomen hat, wie ein menschlicher (hotar). VII. 56, 18. oben auch sattar III. 17, 5. Der hotar hat seinen bestimmten sitz II. 36, 6. III. 41, 2. IX. 92, 2., wenn er gerade fungiert, hotṛšadanam II. 9, 1, sein zu gewissen libationen bestimmtes gefäsz hotram I. 76, 4. VI. 11, 1. X. 2, 2. wie auch die andern: potram neštram praçâstram âgnîdhram); dem altar wird durch eine besondere somaspende (avapûrvo yajatis tyâgârthaḥ Sây. das.) der siben hotar die weihe genomen VII. 60, 9. erwähnt I. 120, 1. I. 129, 7. 18, 8. 151, 3. IV. 2, 10. 48, 1. VIII. 12, 20. 82, 23. X. 11, 5. 'immerdar bist du lieblich dem, der dich gleichsam mit weidefutter gedeihn macht durch die hotrâ, der gute opfer wiszende mensch'. Alle stellen weisen der hotrâ eine auszerordentliche kraft zu X. 64, 15. 'alles auszgezeichnete erlangt die hotrâ'; siben hotrâ's erwähnt X. 17, 11. Vâj. S. 17, 79. siben hölzer hat Agni, siben zungen, siben ṛši, siben gütige mächte | siben hotrâ's werden ihm von siben gebracht, siben orte fülle er mit ghṛta.

Ser häufig, wenn auch im vergleich zum hotar seltener, wird der adhvaryu erwähnt; sonderbarer weise scheint er in echten Bharadvâjahymnen nicht vorzukomen, was doch nur zufall sein kann. Da der godhuk I. 164, 26. (darunter auch dohanâḥ IX. 75, 3. zu verstehn) suhasta heiszt, 'von geschickter hand' so ist wol auch I. 64, 1. unter suhastya der adhvaryu zu verstehn; sie heiszen suhastâḥ auszerdem IX. 97, 37. und X. 30, 2. wegen ihrer beschäftigung mit feueranlegung, kochen etc. im gegensatz zu der im sprechen, recitieren bestehnden tätigkeit des hotar: 'wie die verrichtung der suhastya durch geist verständig, so auch mache ich schön die in den opferversammlungen wirksamen lieder'. Die adhvaryu werden häufiger im plural genannt V. 31, 12. VIII. 4, 13. II. 14, 1. ff. X. 30, 2. ff. fünf sogar werden genannt III. 7, 7. Immer wird der adhvaryu genannt bei den verrichtungen, die die zubereitung des soma (so namentlich im IX. m.), der opferspeise, des opfertieres betrifft. V. 31, 12. zur vedi werde gebracht der hellklingende stein, zu des rascher bewegung die adhvaryu's sich anschicken; I. 135, 6. 'den in das waszer gegoszenen soma haben die adhvaryu gereicht'; VI. 41, 2. 'mit dem weiten gaumen, den du hast, mit dem du immer trinkst des madhu quelle, mit disem trinke; dir zu in bewegung hat sich gesetzt der adhvaryu, es ruhe dein erbeutender donnerkeil o Indra'. VIII. 4, 11. 'adhvaryu! lasz flieszen den soma, Indra ist durstig, er hat angespannt und komt'; IV. 6, 4. 'auf-

gestreut ist das barhis, angezündet das feuer, aufrecht hat sich der adhvaryu hingestellt'; V. 37, 2. der das feuer angezündet und das barhis aufgestreut hat, der wird nun beten, der die keltersteine zusammengestellt und den soma gepresst hat, der wird nun preisen, er des steine kräftig tönen; es geht der adhvaryu mit dem havis hinab zum flusze', vgl. II. 14. X. 30. und Haug Âit. Brâhm. II. 20.

Scherzhaft (wie prof. M. Müller Hist. of Ancient Sanskrit Litt. auszeinandersetzt) wird ihrer in der sogenannten parjanyastuti VII. 103. gedacht, wo das singen und tun der adhvaryu's mit dem geschrei der frösche nach eintrit der regenzeit verglichen wird, 'wie brâhmaṇa beim atirâtrasoma singen sie um die volle (schale) lache | die brâhmaṇa haben ihre stimmen ertönen laszen, indem sie ihr froschparivatsaragebet vollziehen; die adhvaryu, die sich mit der gharmabereitung abschwitzen, die zeigen sich, keiner bleibet im versteck.

I. 122, 12. 13. werden (nach Sâyana) die camasâdhvaryu, zehn an der zal, jedoch nicht namentlich erwähnt, vgl. Ath. V. IX. 6, 51.

Wir haben früher (die vedischen nachrichten über geogr. gesch. und verf. des alten Indiens pg. 42. nach vorgang von prof. Weber Ind. St. XIII. 167.) einen chor von dreimal achtzig sâmasängern angenomen, von dem Ath. V. II. 12, 4. die rede sein soll. Allein wir glauben jetzt, dasz statt s â m a g e b h i ḥ s o m a p e b h i ḥ zu lesen ist. Hier müszen wir noch eines priesters erwähnen, der in der spätern liturgie keinen platz hat, aber eines der wichtigsten verbindungsglider zwischen dem cult der Indischen und dem der Êrânischen Ârya bildet, nämlich des A t h a r v a n.

Atharvan ist zunächst name einer vorgeschichtlichen göttlichen persönlichkeit, vaters des Dadhyaṅk, die zuerst das opfer erfand, wie disz gesagt wird I. 80, 16. 83, 5. X. 92, 10. Ath. V. VII. 2. X. 10, 12. XIX. 4, 1. Er hat zuerst, was zum opfer unumgänglich nötig, das feuer, erfunden VI. 16, 13. 14. X. 21, 5. VI. 15, 17. Disen Agni bringen durch reiben die vedhaḥ hervor in Atharvans weise, X. 87, 12. Nun werden sie aber unzweifelhaft als menschliche priester erwähnt X. 120, 9. nennt sich Bṛhaddiva Âtharvaṇa, VI. 47, 24. erhalten die Atharvan opferlon, IX. 11, 2. haben Atharvans milch dem soma beigemischt, und VIII. 9, 7. ist offenbar so zu verstehn, dasz ein Atharvan den gharma ins feuer gieszt.

Bei dem mythus von Tvaštar Dadhyaṅk und Atharvan scheinen liturgische ideen mitgewirkt zu haben. Zum opfer ist soma nötig, den besasz Tvaštar, dann feuer, dises erfand Atharvan. Indra wies nun Dadhyaṅk an, wie er zum soma gelangen könne. Vgl. Ath. V. X. 2, 26. 27.? Atharvan heiszt der soma, wenn er zum zerstampfen gebracht

wird Vâj. S. 8, 56. Die Atharvan waren feuerpriester (wie die Bhṛgu, die sich gleichfalls die feuererfindung vindicierten), oder die Atri, die wie es scheint vorzüglich die gottesdienstliche anwendung desselben als verdienst ihres ahnherrn in anspruch namen). Man kann schwerlich angesichts von VIII. 9, 7. behaupten, dasz die somadarbringung auszschlüszlich ihre verrichtung war, wol aber dürfte ihr rituale in eine ältere einfachere periode des gottesdienstes zurückreichen; vgl. Ath. V. XVIII. 3, 54. Ath. V. VI. 1, 1. heiszt es: ‚sing des abends, singe laut, mache hell, Âtharvaṇa; preise Savitar, den gott.

Auch die zarathustrischen âtharvan repräsentirten ein dem feuerdienste gewidmetes priestergeschlecht.

§ 55.

Die Maghavân-Sûri; Kšattriya Râjanya. — Viçaḥ.

Mit den priestern teilte sich in die herrschaft der zweite stand, der ganz vorzüglich collectiv kšattram (vgl. das deutsche ‘die herrschaft’) genannt wurde, wovon dann kšattriya das derivat ist, das das einzelne individuum bezeichnet. Nach der organisation des spätern kastenwesens wäre disz der kriegerstand par excellence; für die zeiten, die wir hier betrachten, gilt disz jedoch keineswegs. Vilmer haben wir vile erwähnungen, dasz der dritte stand, die viṭ (viçaḥ im plural; viçya Ath. V. VI. 13, 1. sonst vâiçya, oder arya) gleichfalls kriegsdienste leisteten. So werden I. 126, 5. viçyâ vrâḥ ‘scharen der viçaḥ erwähnt, die in den krieg ziehen, um ruhm (= beute) zu suchen, worausz ersichtlich, wie selbstverständlich es war, dasz die viçaḥ das waffenhandwerk triben; VII. 79, 2. viço na yuktâḥ ‘wie (zur schlacht) aufgestellte, geordnete viçaḥ rücken die Ušas vor; VII. 33, 6. der Tṛtsu viçaḥ breiteten sich aus; besonders zu vergleichen IV. 24, 4. VI. 26, 1. wenn die viçaḥ hinziehn dort, wo die helden gewinnen, verleih uns, gewaltiger, schutz am entscheidenden tage, vgl. VIII. 85, 15. So erklärt sich I. 69, 3. viço yad ahve nṛbhiḥ samnîḷâḥ ‘wenn ich die mit den helden (den ksattriya sieh später) vereinten viçah gerufen habe, VIII. 11, 8. nach vilen seiten bist du derselbe, fürst (fürer) bei allen viçaḥ; in den schlachten rufen wir dich. Wenn also beim gavâm ayanam (sieh oben) ein çûdra mit einem arya um ein weiszes, die sonne darstellendes fell kämpfte (arka-svaršâti), so ist disz wol verständlich. Dagegen komt viçaḥ auch in friedlicher bedeutung vor VI. 41, 5. schütz uns in den schlachten (pṛtanâsu) und daheim (vikšu; dasz nicht pṛtanâsu vikšu zusammen zu construieren, lert das disjunctive pra-pra). Daher die

kastenbenennung Ath. V. IX. 7, 9. brahma kšattram balam, welch letzteres in der spätern zeit geradezu 'heer' bedeutet.

Wir müszen jedoch nebenbei bemerken, dasz auch für die spätere zeit es undenkbar ist, dasz das ganze heer soll ausz kšattriya bestanden haben; die hauptmasse bildeten wol zu jeder zeit die gefolgsleute, hörigen etc. der einzelnen kšattriyafamilien und stämme, bisz der buddhismus in diser hinsicht eine veränderung brachte, und ein manichfacheres zalreicheres menschenmaterial zur verfügung stellte. Das waffenhandwerk mochte auch von solchen, die ihrer kaste verlustig gegangen waren, gern ergriffen werden. Die kšattriya werden wol immer nur die fürer und die élite gewesen sein.

Den viçaḥ standen gleichwol schon in der vedischen zeit die kšattriya gegenüber, und zwar offenbar als die höhere klasse. Disz geht schon ausz dem namen hervor. Durch disen schon kennzeichnen sie sich als der herschende stand, vgl. IV. 12, 3. Agni verfügt über hohe herrschaft (bṛhataḥ kšattriyasya) Ath. V. VII. 82, 3. 84, 1. kšatrabhṛt; V. 69, 1. Mitra und Varuṇa meren den glanz des kšattriyam (= kšattram, des herschenden standes); IV. 42, 1. sagt Varuṇa 'mein ist von altersher das kšattriyam' daher gilt auch noch in nachvedischer zeit Mitra als gott des brahma, Varuṇa als gott des kšattram. Indra zu kšattram und gewalt geboren Ath. V. VII. 84, 2. K š a t t r a m ist synonym mit sahaḥ I. 24, 6. vgl. VII. 21, 7. çavaḥ VII. 28, 3. mit varcaḥ balam X. 18, 9. daher kšatram janâšâṭ I. 54, 11. Oft komt es mit râjan samrâṭ vor VII. 34, 11. râjâ râšṭrâṇâm 'könig der reiche soll anuttam kšattram sein werden d. i. herrschaft, die nicht zu stürzen, so I. 136, 1. III. 38, 5. V. 62, 6. VII. 66, 11. Dem einzelnen menschen wird es gewünscht I. 162, 22. der, der havis hat, soll das kšattram gewinnen; V. 27, 6. für Açvamedha vgl. V. 36, 6, sollen dem Çrutaratha alle völker sich neigen; 34, 9. für Agniveça; es ist der wunsch (keta) des Pâijavana Sudâs. Dasz es schlüszlich auch das beherschte land bezeichnen kann, ist natürlich, allein der gebrauch ist selten I. 157, 2. kšatram wie sonst gavyûti.

VII. 104, 13. 'den bösen fördert der soma nicht, noch den, der das kšattram auf unrechtmäszige weise inne hat'; dise stelle ist interessant als beleg des vorkomens einer a n m a s z u n g der kaste, so wie X. 71, 8. ähnliches von brâhmana's zu verstehn gibt: ein o h a b r â h m a ṇ a ist eben der, den samdigdhâtmâ brâhmaṇa iti bravîti (Ind. St. X. 46.) den man nur mit zweifel im geiste 'brâhmaṇa' nennt, ein mutmaszlicher. Vgl. das analogon damit Farg. XVIII. des Vendidad für Zarathustrische oder Érânisch-baktrische kastenverhältnisse. Die bezeichnung kšattriya ist jedoch nicht die gewönliche (X. 109, 3.), dise

ist vilmer Maghavân und Sûri; ersteres bezeichnet den reichen τὸν δυνάμενον, letzteres den glänzenden τὸν λαμπρόν, vgl. yaçásaḥ VI. 3, 2.

M a g h a v â n komt vil häufiger vor als Sûri. Wie ausz zalreichen stellen zu ersehn ist, waren die Maghavân in engster verbindung mit den priestern, den ṛšî's unserer hymnen. Das wol der Maghavân lag den priestern am meisten am herzen, für diese sandten sie die inbrünstigsten, allerdings keineswegs uninteressierten gebete zum himel. 'Wir und unsere Maghavân' ist ein oft widerkerender auszdruck I. 136, 7. Agni Mitra Varuṇa sollen schutz gewären, möchten disz erlangen die Maghavân und wir; 141, 13. jene Maghavân dort und wir hier mögen uns wie die sonne über nebel verbreiten. 123, 13. bei uns sollen reichtümer und bei den Maghavân sein (soma IX. 98, 12.); I. 31, 12. du, o Agni, mit deinen schützern, o gott, schütz unsere Maghavan und unsere leiber (naḥ auf M. und auf tanvaḥ); 73, 8. die du, o Agni, die sterblichen zu reichtum förderst, das mögen die Maghavân und wir sein; I. 140, 10. bei u n s e r n Maghavân, o Agni, erstrale; V. 65, 6. vernachläszigt nicht unsere Maghavân und nicht uns selber; VI. 10, 5. nunmer farbenbunten reichtum durch kräftereiche hilfen verleih uns und den Maghavân, die durch schenkung und ruhm und heldentaten die andern leute übertreffen; VI. 46, 9. Indra, dreifachen schutz dreifach gepanzerten, ein (als) haus verleih den Maghavân und mir, halt ihnen (disen hier) fern den pfeil (blitz); VII. 12, 2. Jâtavedâḥ schütze uns vor unglück und tadel, uns die sänger und unsere Maghavân; VII. 16, 9. Agni, füre reichtum her unsern Maghavân, und entfüre rasch die havyagabe; VII. 74, 5. darum, o Açvinâ, verleiht den Maghavân dauernde herlichkeit (yaçaḥ IX. 32, 6.), uns schütz, o Nâsatya, ebenso VIII. 5, 12. VII. 78, 5. dir entgegen sollen heute gutes sinnes erwachen unsere Maghavân und wir etc. Wer an das in spätern werken oft behandelte thema denkt, von dem segen, der ausz der einigkeit von kšattram und brahma ersprieszt (in brâhmanas bei Manu im Mahâbhârata I. 6650. flg. Bomb.), ein thema, das auch im veda IV. 50, 8. 9. direct berürt wird, der wird den sinn diser regelmäszig widerkerenden formeln verstehn. So heiszt es VI. 8, 6. erhalte, o Agni, bei unsern Maghavân unbeugsame herrschaft, unalternde heldenkraft. X. 33, 8. nennt der sänger den könig Kuruçravaṇa seinen Maghavân d. i. seinen könig, und VIII. 54, 10. heiszt der könig, der den sänger beschenkt hat, für den diser betet, Maghavân; VII. 16, 7. die Maghavân, die lenker der menschen, die sollen ganze ställe voll von rindern (an erobertem vieh) verteilen. VII. 60, 11. den kampfgrimm des bösen haben zu überwältigen gesucht die Maghavân, und zu erlangung von weitem wonsitze geeignete taten vollbracht. Und Vâj. S. 20, 25. heiszt es: wo

das brahma und das kšattram richtig wandeln im verein, | die reine welt möcht ich kennen lernen, wo die götter mit Agni zusammen.

Maghavân (Sâmav. I. 2, 2, 5, 1. mit h statt gh Mahonâm) bedeutet seiner etymologie zu folge unzweifelhaft den reichen von maghâni: facultates opes. Auf dise bedeutung des stammwortes wird auch oft angespilt, aber besonders auf die hierausz sich ergebende, oder erwartete freigebigkeit. Es scheinen daher dise anspilungen mer nachgedanken zu sein, die keineswegs ausz der gang und gäben verwendung des wortes, sondern eben ausz dem von selbst ohne mühe sich ergebenden etymologischen zusammenhange zuflieszen. Sie heiszen 'dadato maghâni:' die reichtum geben (VII. 30, 4. V. 42, 8.), oder es wird die Ušaḥ aufgefordert, die freigebigkeit der Maghavân anzuspornen I. 48, 2. oder sie heiszen: priyâ ye dadati vasû 'die willkomnes gut verschenken' VII. 16, 10. 'die pferde zum geschenke machen' X. 21, 2. Sie befelen den brâhmanen VII. 20, 10. und sollen des gleichen teilhaftig werden.

Disz gegenseitige verhältniss komt am prägnantesten in der einrichtung der purohitapriesterwürde zum auszspruche:

A. V. III. 19.

1 Zugeschärft ist [von] mir das brahma, zugeschärft die stärke, die [heeres] kraft; |
unalternde herrschaft sei zugeschärft [stark gemacht]; sigreich sind die, deren purohita ich bin.

2 das königreich diser hier bind ich zusammen [fest], zusammen gewaltigkeit, stärke und [heeres] kraft; | mit disem havis reisz ich ab die arme der feinde.

3 nider sollen sie stürzen, zu unterst sein, die angreifen werden unsern Sûri, den Maghavân; | schwinden durch das brahma mach ich die unfreunde, die meinigen erhebe ich.

4 schärfer als eine axt, schärfer selbst als Agni sogar, | schärfer als der keil des Indra sind sie, deren purohita ich bin.

5 denen bind ich fest die waffen, denen mach ich gedeihen das reich, das vil gute helden hat, | denen soll sein unalternde, sigreiche herrschaft; alle götter sollen ihren gedanken günstig sein.

6 frohlocken sollen, o Maghavân, die heldenkräfte, hoch erhebe sich der sigenden männer tosen, | die nach vilen seiten auszeinander tosenden heulenden mit ihren bannern sollen sich erheben [pṛthagghoša ein wort wegen ketumantaḥ], | die götter mit Indra als höchstem, die Marut, soll im heere sich erheben, aufbrechen.

rücket vor, siget, ihr helden, gewaltig sollen eure arme sein; | 7
mit scharfen pfeilen tötet die [feinde] mit schwachem bogen, mit gewaltigen waffen die schwachen, armgewaltig.

abgeschoszen flieg hinweg, brahmageschärfter pfeil, | besige die 8
unfreunde, flieg voran, töte jeden tapfern von ihnen, keiner von jenen kome davon.

Daher beim vâjapeyam (Vâj. S. 9, 23.) vayam râšṭre jâgṛyâma purohitâḥ: wir wollen wachen, wir purohita, über das reich. Und die sprüche Vâj. S. 11, 81. 82. beim agnicayanam: geschärft ist mein brahma (oder von mir das brahma), geschärft vîryam und balam (welches wol vom commentator erklärt wird als sinnenschärfe und körperkraft, aber ursprünglich gewis die kšattriya und die vâiçya bezeichnen sollte), geschärft ist von mir das kšattram als sigreich (so dasz es sighaft wird) bei dem, des purohita ich bin'. Der erste vers ist allgemein gehalten, der zweite bezieht sich direct auf die stellung des sprechenden.

auszgereckt hab ich diser arme, auszgebreitet ihren glanz und ihre kraft, | dahinschwinden mach ich mit dem brahma die feinde, hoch erheb ich die meinigen.

Nebenbei hat sich nun, wie an vilen stellen deutlich erkennbar, allmählich eine zweite bedeutung geltend gemacht, die gewissermaszen eine consequenz der verhältnisse war. Da die Maghavân als die reicheren gewis (ähnlich wie die homerischen ἀριστῆες βασιλῆες) auch beszer bewaffnet waren als die viçaḥ, und wie wir sehen, gewönlich auf streitwagen kämpften, so konnte es nicht felen, dasz ihnen im kampfe die haupt- und entscheidende rolle zufiel. So verband sich mit disem auszdrucke bald die bedeutung 'held, kämpfer' par excellence. Sie waren vorkämpfer der viçaḥ, die sich mitten ins schlachtgetümmel wagen konnten (samadâm upasthe), wie die Chevaliers errants des mittelalters. So heiszt es: verleiht, o Marut, den Maghavân (doch wol nicht den reichen?) rühmenswerte, in den schlachten unbesigliche kraft (I. 64, 14.), oder IV. 17, 9. Indra scheucht die heere, die geordneten, er, der in der schlacht allein Maghavân heiszt; VII. 32, 7. sei ein schirm den Maghavân, wenn du die kämpfer zusammentreibst (also ist Maghavân geradezu synonym mit kämpfer); 15. treib die Maghavân (doch wol nicht 'die reichen' oder die 'opfermänner'?) zur tötung der feinde, sie die liebes gut verschenken; X. 27, 4. als ich noch von unbekannten krafttaten war, da waren alle, obwol ich schon war, Maghavân (jetzt heisze ich allein mit recht Maghavân, vgl. IV. 17, 9. oder VI. 51, 4. der reichste an krafttaten unter den Maghavân); I. 173, 5.

satvâ çûro maghavâ rathešṭhâḥ: der tüchtige held, der auf dem streitwagen stehnde Maghavân. Daher der auszdruck: Mâghonam çavaḥ 'kraft wie die eines Maghavân'.

Der beste beweis für die umwandlung der bedeutung von Maghavân ligt in der verbindung mit râyaḥ I. 98, 3. (279.) Yajurv. (Vâj. S.) II. 10. es heiszt offenbar reichtümer wie die der Maghavân d. i. noble vorneme (statt Mâghonâḥ wie Mâghonam çavaḥ), divitiae insignes, nobiles, εὐγενής πλοῦτος.

Sûri (fem. nur Ath. V. XIII. 1, 22.) komt, wenn gleich seltner (im ganzen an etwa hundert stellen) genau in derselben verwendung wie Maghavân vor, ja merfach komen beide auszdrücke zusammen entweder in derselben strophe vor, oder sie wechseln die aufeinander folgenden strophen so ab, dasz ihre völlige sinnesgleichheit evident wird. Indra heiszt oft Sûri und Maghavân, so II. 6, 4. Ath. V. III. 19, 3. in dem purohitasegenswunsch 'nider sollen stürzen, unterligen sollen, die unsern Sûri Maghavân angreifen. In II. 1, 16. VII. 90, 6. 1, 20. 24. (vgl. VI. 48, 8.) V. 10, 3. 4. wird ihre freigebigkeit beschriben, aber Sûri nicht Maghavân angewandt, vgl. umgekert I. 146, 5. suvratâsaḥ I. 125, 5. Beide bezeichnungen vereinigt oder wechselnd finden sich I. 31, 7. 12. 48, 2. 4. 54, 11. 73, 5. 8. 9. III. 31, 14. V. 79, 6. 42, 4. 8. VI. 4, 8. 23, 10. VII. 32, 15. VIII. 59, 15. X. 61, 22. 115, 5. 7. 8. Als krieger sind die Sûri bezeugt I. 119, 3. 122, 12. 180, 9. VII. 32, 15. etc. 'Unsere (der brâhmanen) Sûri' heiszen sie: I. 97, 3. 4. 73, 9. V. 10, 6. VI. 8, 7. 25, 7. VII. 3, 8. 44, 18. VIII. 49, 6. IX. 98, 12. X. 66, 2. 11. — Âpayaḥ der brâhmanen II. 27, 17. 38, 11. IV. 3, 13. VII. 8, 6. — sakhâyaḥ V. 64, 5. VII. 27, 2. 4 32, 25. VIII. 45, 36. V. 24, 4. IX. 96, 4. X. 115, 7.

Häufig werden sie geradezu: naraḥ vîrâḥ 'helden' genannt: I. 69, 3. 73, 9. III. 4. 5. VI. 7, 3. 4, 7. 25, 7. VII. 92, 4. X. 80, 4. 5. VIII. 15, 12. 'mit unsern helden'. X. 148, 4. 'gib den helden (die so genannt werden) auch die kraft des helden'. Vâjinaḥ VI. 16, 4. VII. 93, 3. I. 27, 9. IV. 37, 6. VIII. 19, 10. X. 23, 3. Vâj. S. 22, 22. râjanyaḥ mahârathaḥ rathešṭhâḥ weist auf das kämpfen zu ross oder auf dem streitwagen; Ath. V. VII. 6, 2. Agni besigt grosze helden wie der wagenkämpfer fuszvolk.

Oft wird blosz durch ein pronomen auf ihre anwesenheit hingewiesen X. 147, 3. 4. Endlich komen auch noch die spätern auszdrücke râjan (râjanya) râjabandhu râjaputra vor. Wenn es X. 42, 10. heiszt 'wir möchten mit unsern râjan durch tüchtigkeit die vorzüglichsten güter erbeuten' so sind offenbar die krieger, die élite derselben, nicht irgend welche könige gemeint; oder wenn die so oft mit anstürmenden

scharen verglichenen sturmgötter 'den râjan ähnlich von blitzendem ansehn' genannt werden (I. 85, 8. V. 33, 16. X. 97, 6.), so können vernünftigerweise auch wider nur leute der kriegerkaste gemeint sein. I. 40, 8. er verbündet seine herschermacht, er tötet mit den râjan' ebenso von kriegern nicht von königen zu verstehn.

Oder wenn râjan im gegensatze zu ṛši oder brâhmaṇa steht I. 108, 7. IV. 50, 8. 9. (vgl. Vâj. S. 27, 3. 5.) Warscheinlich ist VIII. 57, 19. statt des sonderbaren vâjabandhavaḥ râjab° zu lesen. Es wäre nicht denkbar, dasz râjan in späterer zeit den mann der kriegerkaste hätte bezeichnen können, also eine unbestimmtere bedeutung angenomen hätte, wenn es in ältester zeit bereits auszschlüszlich den könig bezeichnet hätte.

§ 56.

Kastenwechsel. — Entstehung der bezeichnungen für den adel. — Die viçaḥ, tiers état.

Im allgemeinen müszen die schranken der stände in jenen zeiten für unübersteiglich gelten, oder vilmer es dürfte überhaupt niemandem in den sinn gekomen sein, dieselben zu durchbrechen, ein kšattriya konnte nicht brâhmaṇa, ein brâhmaṇa nicht kšattriya werden, letzterer kann es auch schwerlich gewollt haben, denn schon im Veda sieht man, dasz der brâhmana höher steht als der kšattriya. Das brahma reinigt das kšattram etc. Vâj. S. 19, 5. Wenn man dagegen III. 43, 5. anfürt als beweis, dasz der übergang von einem stande zum andern möglich war: Wirst du mich nicht machen zum behüter des volkes, nicht zum könig, o Maghavân Ṛjîšin? | nicht zum ṛši, nachdem ich getrunken vom safte, wirst du mir nicht spenden vom schönen amṛta? so ist dagegen zu bemerken, dasz wenn der sprecher der priester war (was wir allein anzunemen berechtigt sind), disz höchstens beweisen könnte, dasz unter umständen ein brâhmana könig werden konnte, und disz sehen wir in späterer zeit bezeichnet durch kšattropeto dvijâti, ein auszdruck der im purâṇa merfach vorkomt. Die brâhmaṇa waren minister, und verdrängten nicht selten die herschende familie. Uebrigens ist wol ser zu bezweifeln, dasz râjan hier wirklich geradezu den könig bedeuten solle, es kann ser wol darin nur die vorstellung der macht und wirksamkeit (wie ja auch gopâ janasya) enthalten sein. Wäre dagegen der yajamâna (ein nichtbrâhmana) der sprecher, eine möglichkeit, die wir für völlig auszgeschloszen halten, dann müszte man das 'papivânsam sutasya' berücksichtigen; durch das trinken des soma wird der

yajamâna brâhmaṇa, erhält das gotram seines priesters etc. aber natürlich nur bisz zum avabhṛtabad zum schlusze des opfers. Wenn der yajamâna bei beginn der heiligen handlung sagt 'vom anṛtam (der menschlichkeit) geh ich zum satyam (zur göttlichkeit) über', offenbar in verhüllter weise, um nicht den zorn der götter zu erregen, sagt er dagegen am schlusze der handlung 'idam ahamya evâsmi so (a)smi': jetzt bin ich nun (wider) der eben, der ich bin' was der commentar zur Vâj. S. erklärt he agne idam karma samâpya yo sham karmaṇaḥ purâ asmi sa eva manušyo ssmi: o Agni, nachdem ich disz werk vollendet habe, bin ich wider eben der mensch, der ich vor dem werke war, Vâj. S. 5, 14. yuñjate mana uta yuñjate dhiyo viprâ viprasya bṛhato vipaççitaḥ | vi hotrâ dadhe v a y u n â v i d e k a i n mahî devasya savituḥ. parišṭutiḥ: es strengen an ihren geist, es strengen an die gedanken die weisen des groszen liederkundigen weisen, | einzig der w e r k k u n d i g e bestimmt die hotrâ (plur.); mächtig ist des gottes Savitar preislied. Oder (comm.) 'des opferers' viprasya bṛhataḥ? Es ist aber gewis der gott gemeint. Ausz den vilen sagen über kšattriya, die zur brâhmanawürde gelangt wären, komt uns kein gewinn; es ist nicht möglich, irgend welche historische auctorität denselben zuzuerkennen; derlei gedanken muszten jenen urwüchsigen zuständen fremd sein, sie weisen auf eine vil spätere entwicklungsstufe der gesellschaft.

Hievon sind natürlich die fälle zu trennen, in denen die auszübung der den mitgliedern der kaste auferlegten pflichten zur unmöglichkeit werden. Auch das dharmaçâstram gestattet dem brâhmaṇa, der von seiner eigentümlichen (âtmîya) beschäftigung nicht leben kann, vor allen durch die des kšattriya seinen unterhalt zu suchen, erst wenn disz auszsichtslos durch die des vâiçya Manu X. 81. 82. Es ist disz um so wunderlicher, als die viehzucht als subsistenzmittel für den brâhmana vor dem ackerbau im gesetze den vorzug erhält, weil der ackerbauer doch mer in gefar komt tiere zu töten, und weil er mit eisen die erde verwundet, vgl. Ath. V. VI. 116, 1. Noch heutzutage ist es dem brâhmana untersagt, den pflug zu füren. Auch die beschäftigung des vâiçya wird ihm durch alle möglichen exceptionen verleidet. Vgl. dagegen Pirke aboth XI. 11. schön ist das studium des gesetzes, wenn mit irgend welcher (weltlichen דרך ארץ) kunstfertigkeit verbunden; denn die doppelte mühe läszt nicht denken an sünde: שיגיעת שניהם משבחת עון. Das älteste beispiel für den âpaddharma dürfte wol Dîrghaçravâḥ sein, der obwol Ângirasa doch als kaufmann aufgefürt wird I. 112, 11. Sieh noch die bemerkungen hiezu am schlusz des § 57. Die gegenwärtige auctorität hiefür ist die jâtimâlâ.

Das bewusztsein der bevorzugung ist nun allerdings bei den brahmanen wie bei den maghavan ein ser auszgesprochenes gewesen. Wir bemerken jedoch leicht, dasz die behauptung dises vorzuges, obwol derselbe zunächst auf der abstammung beruhte, doch keineswegs von andern bedingungen unabhängig war. Dasz reichtum (râyaḥ nach der çruti gleichbedeutend mit viehbesitz) eine wesentliche wenn auch nur secundäre bedingung war, werden wir weiterhin sehen; übrigens braucht man nur den veda aufzuschlagen, um stellen zu finden, da die bitte um reichtum eine stehnde rubrik so zu sagen ist, vgl. vor allen X. 47. Dasz persönliche eigenschaften dazu nötig waren, den glanz der geburt wirksam leuchten zu laszen, versteht sich von selbst. Der einklang nun der persönlichen eigenschaften und der äuszern verhältnisse mit den anforderungen der geburt mag das gewesen sein, was man varcaḥ yaçaḥ nannte. Dise sind häufig ein gegenstand der bitte.

IX. 66, 21. Agni bring uns varcaḥ mit deiner läuterung, heldentüchtigkeit, reichtum, narung; varcaḥ ist eben von all disem abhängig. X. 128, 1. mein sei herlichkeit in den schlachten, indem wir dich entflammen, möchten unsern leib wir nären; mir sollen sich neigen die vier weltgegenden etc.

I. 23, 23. überschütte mich mit varcaḥ o Agni, ebenso X. 9, 9. — X. 18, 9. wird der bogen dem todten kšattriya ausz der hand genomen asme kšatrâya varcase balâya ‘uns zum besitz von kšattram varcaḥ und balam (kraft)’.

X. 85, 39. 159, 5. als eigenschaft der frau. III. 8, 3. der yûpa. 24, 1. Agni soll varcaḥ dem opferer verleihen, schaffen varco dhâ yajñavâhase.

Varcaḥ komt nicht häufig vor, obwol es späterhin specifisch sozusagen die standesehre der brahmanen (brahmavarcaḥ) bezeichnet. Häufiger ist yáçaḥ und yaçâḥ: kšâitavad yaçaḥ fürstlicher glanz. VI. 2, 1. V. 4, 10. der ich mit demütigem herzen rufe gewaltig der sterbliche den unsterblichen, verleih uns yaçaḥ, mit den kindern möcht ich unsterblichkeit erlangen. VII. 104, 11. sein yaçaḥ soll verdorren, der uns tags oder nachts schädigen will. Der zusammenhang mit dem reichthum ergibt sich vorzüglich I. 10, 7. wo damit der von Indra zu öffnende rinderstall gemeint ist.

Es heiszt vîravat ‘heldenreich’, IV. 32, 12. gib disen heldenreiches yaçaḥ, ebenso V. 79, 6. VII. 15, 12. Indra verleiht es wie auch I. 10, 7. III. 40, 6. Agni VIII, 23, 21. 92, 9. Soma soll reichtum verleihn, die feinde töten, yaçaḥ schaffen ebenso die götter, X. 36, 10. es heiszt bṛhat, V. 79, 7. dyumnam bṛhat etc. Yaçâḥ ist vorzüglich beiwort der götter (auch yaçastara, yaçastáma), aber auch des varṇa II. 3, 5.

rayiḥ des reichtums bhâga 'loosz'; auf menschen bezogen X. 64, 11. möchten durch rinderbesitz wir yaçásaḥ sein etc.

So gibt es merere abschnitte im Atharvav., die gebete um dergleichen darstellen; VI. 69. 'wol für einen brahman: Was auf dem berg Aragarâṭ an herlichkeit in den goldenen kühen, | (was) in der eingegoszenen surâ, im kîlâla, im honig, das [finde sich] in mir. Mit binenhonig Açvinâ salbt mich ihr herren des glanzes, | dasz unter den leuten ich eine hellklingende stimme spreche. Varcaḥ und yaçaḥ in mir, und was die kraft des opfers ist, | das mach in mir Prajâpati fest wie den tag am himel.

VI. 39. Als herlichkeit gedeihe das havis (das yaçohaviḥ), von Indra gefördert, mit tausend kräften, wol genärt, mit übergewalt dargebracht; | mich der ich fortwandere zu langem schauen (leben) den havisgeber soll es wachsen machen zu oberhoheit.

hierher (dasz er kome) wollen wir den herlichen Indra mit herlichkeit den eigner der herlichkeit anbetend vereren; | darum schenk uns Indrageföndertes reich, in diser deiner gabe möchten wir herliche sein.

als herlich ward Indra, als herlich Agni, als herlich Soma geboren; |

der herliche von allem wesen, der herlichste bin ich.

Für einen brâhmana:

58. herlich soll mich Indra der Maghavân machen, herlich dise beiden, himel und erde,

herlich soll Savitar der gott mich machen, lieb möcht ich hier sein dem geber der dakšiṇâ. Wie Indra der herliche im himel und auf erden, so wie glanzvoll die waszer in den fluren, | so möchten unter allen sämmtlichen priestern wir die herlichen sein. Herlich ward Indra, herlich Agni, herlich Soma geboren; | der herlich von allem wesen, der herlichste bin ich.

Unbestimmt:

VI. 38. Im löwen, im tiger, in der pṛdâku-schlange, im feuer, im brâhmaṇa, in der sonne was an glanz (tviši) ist, | mit diser herlichkeit (varcasâ) unserer bitte günstig kome, die den Indra gezeugt hat, die glückliche göttin.

Im elephanten, im leopard, im golde, in den waszern, den rindern, den menschen, was an glanz sich findet, | mit diser herl° u. s. w.

Im wagen, in den würfeln, in des stieres kraft, im winde, in Parjanya, in des Varuṇa rüstigkeit, | mit diser herl° u. s. w.

Im râjanya, der pauke, der langgezogentönenden, in des rosses kraft, in des menschen stimmlaut, | mit diser herlichkeit unserer bitte günstig kome, die Indra gezeugt hat, die glückliche göttin (Aditi).

VI. 86. stier des Indra, stier des Dyâus, stier der erde diser ist, | der stier von allem wesen sollst du sein, der einzige stier.

Ueber die flüsze herscht Samudra (der ocean), Agni ist der erde mächtig, | über die Nakšatra der mond, der einzige stier sollst du sein.

allkönig bist du über die herscher (asurâṇâm), die spitze du der menschen, | zur hälfte mit den göttern [den priestern?] teilst du (die herschaft), einziger stier sollst du sein.

VII. 13. wie die sonne bei dem aufgang der sterne stral hinweg nimt, |

so nem von den fraun, den männern den glanz ich, die mich haszen.

sovil feinde, wenn ich kome, mir entgegen schauen, |

all diser haszer glanz nem ich, wie von den schlafenden beim aufgang die sonne.

Man sieht ser deutlich, dasz den hochgestellten die behauptung ihrer stellung schon damals manchmal nicht wenig sorge machte.

Daran schlieszen sich die gebete um schutz çarma, schutz vor dem tode, vor dem feinde, vor nachstellung, fluch, zauber, vor zum schaden von seiten anderer unternomenen opfern, gegenstreit, gewalttätigkeit, neid, dem entgegen sprüche, gebete für einigkeit, zur gewinnung der zuneigung anderer, deren der Atharva eine ganze anzal bietet.

Die umwandlung, welche die bedeutung des wortes Maghavân erfaren hat, die es auf ganz gleiche weise schritt für schritt von fall zu fall wie das etymologisch so gänzlich verschiedene Sûri verwenden liesz, verrät seine anwendung in einem specifischen sinne. Von Maghavan 'der reiche' zu Maghavân 'der held' gelangt man nur durch die simultane anwendbarkeit beider epitheta auf identische persönlichkeiten; die reichen waren zugleich die übermütigen, die tapfern; mit der classenbezeichnung 'reich' verschmolz allmählich die vorstellung von den übrigen eigenschaften, welche den stand auszzeichneten (die vorstellung ihres glänzenden auftretens ihrer freigebigkeit, ihrer tapferkeit) zu einer einheitlichen vorstellung, so dasz der terminus maghavân weit mer besagte, als durch die etymologie ausz demselben zu gewinnen ist; unter Maghavân meinte man nicht mer den reichen, sondern den glänzenden (sûri, yaçâḥ), den herschenden, befelenden (kšattriyam râjânam), den freigebigen (bhojam X. 107, 11. den freigebigen ziehen festziehende rosse, leicht rollt der wagen der dakšiṇâ | dem freigebigen ihr götter helfet in den schlachten, der freigebige wird im zusammenstosz die feinde besigen) und überhaupt der ganze abschnitt. — X. 42, 3. nennen sie dich nicht einen bhoja o Maghavan (Indra)? II. 17, 8. als bhoja möchten, Indra, wir dich rufen (weil Indra eben

der Maghavân κατ᾽ ἐξοχήν ist. — VIII, 3, 4 heiszt Pâkasthâman Kâurayâṇa bhojo dâtâ. — VII. 18, 21. heiszt Sudâs bhoja (dânastuti), III. 53, 7. die Bharata (nicht die Aṅgirâḥ!!). — IV. 51, 3. werden ihnen die paṇi entgegen gesetzt, vgl. auch I. 48, 2. V. 53, 16. preise die freigebigen bei dises freigebigen preisenden bittgange, sie sollen wie rinder an der weide sich freuen; denen ruf zu die wie alte freunde komen etc. — Die havišmantaḥ, die yajvânaḥ sind bhoja IV. 45, 7. X. 151, 2. 3. VIII. 25, 21. bittet der dichter, die sonne möge ihm immer unter freigebigen (bhoješu) aufgehn. Bei Maghavân dachte man zugleich an den helden (naram çûram vîram), eine combination, die sich bei Sûri râjan etc. widerholt, aber, wie ausz den texten hervorgeht, nirgends so prägnant zum auszdruck gelangt ist, wie in Maghavân, zunächst dann in Sûri.

Die bezeichnung viçaḥ hat zunächst ganz allgemeine bedeutung, etwa 'leute' und bezeichnet oft die menschen überhaupt (mânušîḥ), auch die Dâsa (Dâsîn viçaḥ), die götter (dâivîr viçaḥ), die bösen geister etc. Dagegen komt es auch ser bestimmt in der bedeutung 'untertanen' dem könige gegenüber vor, daher der auszdruck râjâ viçâm (nicht etwa Sûrînâm oder Maghonâm, sondern maṅhištho m° V. 39, 4. VIII. 16, 1. 46, 24. I. 61, 3. VIII. 1, 30). II. 2, 8. IX. 7, 5. VIII. 43, 24. sie neigen sich dem könige IV. 50, 8. V. 36, 6. (kšitayaḥ). VI. 8, 4. VIII. 6, 4. sie wälen den könig X. 124, 8. 173, 1. sind ihm tributpflichtig (balihṛtaḥ) VII. 6, 5. X. 173, 6. III. 4, 3. 'mögest du vil bali sehn, als gewaltiger', weil natürlich einem milden herscher wenig gezollt wurde. Sie heiszen darum râšṭrabhṛtaḥ 'erhalter, närer des reiches' Ath. V. X. 8, 15. Die forderung des gehorsams von seiten des königs finden wir I. 67, 1. dagegen den zorn der Râjan depreciert Ath. V.

VI. 40. furchtlosigkeit (gefarlosigkeit) o himel o erde soll hier sein, furchtlosigkeit soll uns Soma und Savitar bewirken, | furchtlosigkeit (sicherheit) soll uns sein der weite luftraum, und durch der siben ṛši havis soll uns furchtlosigkeit sein. Disem grâma sollen die vier weltgegenden gedeihen, trefliche wolfart uns Savitar schaffen, | feindlosigkeit und gefarlosigkeit soll uns Indra bewirken, anders wohin wenden sich der grimm der Râja's.

schaff uns feindlosigkeit von unten, feindlosigkeit uns von oben, |
Indra, von rückwärts feindlosigkeit, feindlosigkeit von vorne.

Ein dem viçaḥ verwandter auszdruck ist caršaṇi vgl. VI. 1, 8. caršaṇayaḥ); die etymologie ist unklar. Die herleitung von 'car' wandeln ist wol formell vorwurfsfrei, aber was den sinn betrifft wenig befriedigend. Die anwendung des wortes selber ist ser farblos. So könnte I. 184, 4. VI. 2, 2, I. 86, 5. III. 43, 2. IV. 7, 4. (viçvâ yaç caršaṇîr

abhi) V. 23, 1, X. 180, 3. samrâṭ râjâ caršaṇînâm wie viçâm III. 10, 1. X. 134, 1. V. 39, 4. VIII. 59, 1 etc. aber auch in beziehung auf den krieg: I. 55, 1. 109, 6. IV. 31, 4. 37, 8. VI. 25, 7. 31, 1. 33, 2. 48, 15. 72, 5. VIII. 16, 6. 85, 4. (satvanâm ketum vṛšabham caršaṇînâm) X. 103, 1. wenn die viço Mârutîḥ die schlachtordnung der sturmgötter bezeichnet, so finden wir in demselben sinne caršaṇayaḥ z. b. VIII. 82, 16. wie pañcajanyâ viṭ so pañca caršaṇayaḥ.

§ 57.
Die stände der vedischen zeit und ihr verhältnis zu den varṇa der spätern zeit, so wie zu den pištra der Baktrer.

Die vorhergehnde darstellung dürfte wol erwiesen haben, dasz die Vedischen sûkta dieselben unterschiede der stände in der gesammtheit der Indischen Ârya kennen leren, die uns in späterer zeit als die grundlagen der religiösen politischen socialen organisation Indiens so wolbekannt sind. Wie früh dise ordnung sich consolidiert hat, ersehn wir ausz dem Puruša-sûkta, mag disz im verhältniss zu den ältesten Vedensûkta auch jung sein, wo sie uns bereits zum dogma geworden entgegen trit. Disz ist natürlich resultat der reflexion; der ältern zeit genügte die selbstverständlichkeit der vorhandenen verhältnisse. Uebrigens macht es die historische betrachtung und erwägung unumgänglich priesterschaft und adel seit unvordenklichen zeiten als fest bestehnd anzusehn; für die Indischen Ârya dürfen wir überhaupt gar keine zeit annemen, wo dise stände nicht getrennt bestanden, also z. b. opfer ohne priester zuläszig gewesen wären.

So wenig wir von kasten bei den Erâniern wiszen, genügt diesz, wenn wir die lückenhaftigkeit der quellen bedenken, vollkomen, um uns das zurückreichen diser für die urzeiten so natürlichen einrichtung in die zeit der einheit Erânischer und Indischer Ârya vorauszzusetzen. Wir finden die kasten Yaçna XIX. 46. unter den generellen bezeichnungen pištra als Âthrava Rathaêçtare Vaçtrya-fšuyâ Hûiti Vaêçu (Âtharvaṇa Rathešṭhâḥ IX. 97, 49. naram dhîjavanam rathešṭhâm). Bei den Baktrern scheinen allerdings vier klassen zu unterscheiden: drei, die den Indischen dvijâti entsprechen; die hûiti und Vaêçu, die zwar beide den erstern gegenüber nicht als hauptträger des religiösen elementes erscheinen (so wie sich unsere Ṛgveda sûkta blutwenig um viçaḥ oder dâsa kümmern, wie denn z. b. in den yajuḥ fast nur auf brahma und kšattram reflectiert wird, doch Vâj. S. 14, 30. 26, 2. 30, 5. çûdrârya), deshalb aber doch schwerlich identificiert werden dürfen.

Die hûiti scheinen die ‘schaffenden’ gewesen zu sein also wol handwerker, werkleute, künstler, wärend unter den Vaêçu wol hörige ureinwoner zu verstehn sind (Harlez: esclave). Zu voller klarheit läszt sich die frage jedoch nicht bringen.

Die frage jedoch nach dem zusammenhange der drei höhern kasten bei beiden völkercomplexen glauben wir mit Kern und Haug nur bejahend beantworten zu dürfen. Denn erstens ist die warscheinlichkeit, dasz die ältesten religionsanschauungen des Veda in die zeit der einheit Erânischer und Indischer Ârya zurückreicht, einer gewisheit gleich zu setzen, wir haben also kein recht, einen wechsel der hauptträger derselben zu vermuten (auch der Zoroastrismus war doch zunächst nur eine interne angelegenheit der Baktrer nicht des gesammten Erânischen völkercomplexes und fällt lange erst nach der individualisierung der beiden Ârya) und zweitens ist es undenkbar, dasz ein Âryavolk classenunterschiede, die auf der geburt beruhten, nicht gekannt hätte, oder dasz durch irgend welche umwandelnde vermischung die organisation schon in früher zeit zerstört und von neuem wider aufgebaut worden wäre.

Die bestimmten modalitäten von commercium und connubium, die im laufe der vilen jarhunderte usus geworden waren, laszen sich natürlich nicht mer aufdecken, man wird naturgemäsz zur anname berechtigt sein, dasz die vermischung anu loma (des mannes ausz höherer mit der frau ausz niderer kaste) die richtige oder die geduldete, oder eben die war, die man mit aller gewalt nicht verhindern konnte.

Dasz zwischen vaiçya und çûdra geschlechtlicher verker vorkam, ersieht man ausz den beiden merkwürdigen anuṣṭupstrophen Vâj. S. 23, 30. 31. ‘wenn eine çûdrâ bulerin eiṇes Ârya (vâiçya) wird, hält (der çûdra, ihr mann) für die narung, (die sie als lon bekomt,) sich nicht reich (wenn man dhanâyate schreiben dürfte) beszer wol: verlangt der çûdra dafür nichts zur narung (keine entschädigung, ausz betrübnis darüber, dasz sein weib eine bulerin geworden. Und der entsprechende vers der folgenden strophe: wenn ein Çûdrabule einer Aryafrau, denkt der vâiçya nicht an entschädigung dafür, ausz betrübnis, dasz sie sich einem nidrigen preisgegeben hat. Die motivierung ist nicht auszschlüszlich eigentum des commentars, sondern ist bestimmt im texte angedeutet. Es geht hierausz hervor, dasz beiderseitig eine principielle abneigung gegen solche verhältnisse herschte, die auf seite der çûdra nicht durch dies moment gemildert wurde, dasz die kränkung von einem mitglide der berechtigten stände auszgegangen war.

Von anderer art musz die vermischung gewesen sein, der Vâj. S. 22, 5. erwähnung geschieht. Bei dem açvamedha (pferdeopfer eines

nach allherrschaft verlangenden königs: sarvakâma) wurde derjenige, welcher das pferd töten wollte, um das opfer zu vereiteln, (das opfern des pferdes war nicht tötung sondern samjñapanam, samjñapyate nicht hanyate), dem tode geweiht dadurch, dasz der adhvaryupriester den sohn eines çûdra und einer vâiçyafrau einen vieraugigen (d. i. ober beiden augen gefleckten) hund (so werden die hunde des totengottes Yama beschriben) bringen, und von demselben mit einem stöszel ausz khadiraholz töten liesz. Der so beauftragte gehörte offenbar schon einer gewissermaszen anerkannten klasse an. Obwol disz nur im commentar steht, so kann bei dem umstande, dasz dises opfer offenbar in ser früher zeit geregelt war und alles an ihm den stempel der altertümlichkeit trägt, die authenticität der angabe nicht bezweifelt werden.

Auch auf Indischem boden war die wirkliche praxis, die freilich von den çâstra's möglichst ignoriert wird, nicht überall gleich. Vilfach wird in späterer zeit versichert, dasz die bewoner des fünfstromlandes irreligiös, gottlos waren; es gebe dort keine opfer, keine heiligen gebräuche (wol nur nach strict orthodoxen begriffen); so fielen wol die dortigen priester unter den begriff der pûga-yâjaka's, der grâma-yâji's. Aber auch nicht in geordneten, staatlichen verhältnissen lebten sie, sie hieszen Arâṭṭa (noch im periplus maris Erythraei Ἀρατριοι). Das Mahâbhârata berichtet, dort werde nur immer der älteste sohn eines brâhmaṇa wider brâhmaṇa, die andern triben ein beliebiges gewerbe. Der boden des fünfstromlandes war aber auch gewis nicht geeignet, eine übermäszig anwachsende, müszige priesterbevölkerung zu ernären.

Im Âit. Brâhm. 3, 44. wird gesagt, dasz die östlichen grâma gut bevölkert, die westlichen dagegen dîrghâraṇyâni auszgedente wüsteneien seien. Etwas dunkel Çatap. Br. 9, 3, 1, 8. wo die siben westlichen ströme getadelt werden, ihr waszer habe getrunken die wirkung des urins (Sây. weil sie villeicht die salzwüsten auszlaugen, vgl. die Loṇî), die anwoner seien roh und unrein etc., offenbar mit beziehung auf entgegengesetztes bei den östlichen flüszen.

§ 58.

Die in den vier kasten nicht mit begriffene bevölkerung.

Man kann mit sicherheit sagen, dasz es auszerhalb der eben behandelten vier kasten noch volk genug gab, und für dises war nur eine stellung möglich, so lange es keine zwischenkasten gab (varṇa im strengen sinne des wortes gab es allerdings nie mer als vier); sie müszen als auszerhalb des staates dagegen in einem persönlichen ver-

hältnisse, sei es zu einem könige oder zu einem maghavân stehnd gedacht werden. Hieher gehören die upastayaḥ (plur. v. upasti) Ṛgv. X. 97, 23. A. V. VI. 15, 1. der soll unser höriger sein, der uns anfeindet, du, o kraut, bist das mächtigste; die bäume sind deine hörigen (upastayah). A. V. III. 5, 6. zeigt, dasz die upasti zum groszen teile handwerker waren: die geschickte wagenbauer, die erfindungsreiche schmide sind, die, o parṇa, (ja) alle leute ringsum mach mir zu untergebenen. 7. welche Râjan oder Râjakṛt (râjapuruša königsleute leute eines maghavân) diener von Maghavâns, wagenlenker, und dorfhäupter (wol von unterworfenen Dâsadörfern), die, o parṇa, etc. Taitt. S. 'er macht sich den feind zum upasti. Auf gewerbliche tätigkeit bezieht sich wol auch Ath. V. XII. 2, 36. wo statt vastena offenbar hastena zu schreiben: was er erpflügt, erkämpft, mit der hand erwirbt. Doch ist der gewerbtreibende hier ein vâiçya. Der takšan (schnitzer) und andere handwerker waren nach dem comm. zu Yajur v. I. 13. nîcajâti und açuddhâḥ 'unrein'. Die eigentliche bezeichnung für das gefolge des königs ist ibha. Ṛgv. IV. 4, 1. Agni (das feuer) geht über die erde hin wie ein gewaltiger könig mit seinem gefolge (ibhena). I. 84, 17. zeigt den stand, für den das ganze stück bestimmt ist; es wird gefragt: wer wird seinen segen sprechen für toka ibha jana, kinder, gefolge und volk. VI. 20, 8. Tugra heiszt çaçvadibha 'mit gesammtem gefolge'. X. 49, 4. heiszt er smadibha. Ibhya Ṛgv. I. 65, 7. kann nicht hieher sondern musz zu ibha elephant gehören, weil der könig nicht von seinem gefolge lebt (es iszt), sondern vilmer viço annam râjñâm 'die viçah sind die narung der Râjan (Atharvav.), so heiszt es Ath. V. IV. 22, 4. viço addhi sarvâḥ, der könig sammt seinem gefolge lebt vom lande, dann weil atti nicht heiszt er bewältigt (P. S. W. ibhya), sondern bhuñkte 'er genieszt'. Es geht aber nicht an, zu sagen 'der fürst bewältigt seine hörigen' (? das heiszt ibha auch keineswegs; im grunde bestund der ibha ausz freien leuten) oder 'er lebt von seinem gefolge', das doch eben von ihm lebt.

Kšoṇîḥ I. 173, 7. hat dieselbe bedeutung, und hier trit der umstand, dasz an freie zu denken ist, unverkennbar hervor, so besonders VIII. 13, 17. wo sie zu den um schutz zu Indra flehenden vipra gestellt werden; sie rufen Indra an auch VIII. 3, 10. (wir bestimmen in disem sinne unsere unbestimmt gehaltene übersetzung). X. 95, 9. ist die rede von verständigem verker mit den kšonî. Auch kšoṇa I. 117, 8. hat eine ähnliche aber es scheint allgemeinere bedeutung volk oder stamm. Einmal komt in etwas unbestimmter bedeutung bîrita vor.

Die paṇi, von denen oben auszfürlich die rede war (baṇij-) gehörten wol auch unter die gewerbsleute, die des schutzes teilhaftig

wurden, und wol unter den Ârya sich niderlieszen, ohne jedoch sich den religiösen gebräuchen derselben anzubequemen; denn wenn wir auch unsere obige darstellung ausz dem gesammtmaterial festhalten, so müszen wir hier doch noch hinzufügen, dasz der paṇi teilweise nicht als fremder betrachtet wird, sondern als wonend innerhalb der gemarkung, und als von rechtswegen verpflichtet zur freigebigkeit und zu gottesdienstlichen leistungen, daher I. 124, 10. IV. 54, 3. die Maghavân sollen zur freigebigkeit erwachen, die paṇi unerweckt fortschlafen.

X.

DER STAAT DER ARYA.

§ 59.

Das heer.

Von der innern organisation, von den functionen der einzelnen organe des staates der Ârya, wiszen wir nur ser wenig, und wir können uns über disz nichtwiszen durch die erwägung trösten, dasz der mechanismus wol ein ser einfacher war. Indes gelingt es selbst ausz den zufälligen vereinzelten notizen wenigstens gewisse hauptzüge herauszzufinden, die uns beweisen, dasz der Indische staat nicht allzu verschieden gewesen sein kann von dem, was wir als die einfache grundform des ältesten staates sämmtlicher Indoeuropäischer völker uns zu denken gewont sind.

Aehnlich den gestalten, wie sie uns die schriften des Zarathustra zeigen, dem zañtupaiti (zañtu ind. jantu im baktr. eine vereinigung von dreiszig männern und frauen; im Veda bedeutet es wol ganz im allgemeinen wesen V. 32, 7. VII. 104, 16. götter und menschen VII. 9, 1. 21, 5. višuṇo j. widerlich X. 48, 5. leute, allein nebenbei erscheint es doch in engerer bedeutung I. 45, 6. dich rufen unter den viçaḥ die jantu; I. 81, 9. sind die jantu wol die maghavân; ebenso III. 2, 12. Agni schafft in alter weise dem jantu reichtum; III. 3, 6. Manušo jantavaḥ wie V. 19, 3. Çvâitreyasya jantavaḥ aber auch I. 172, Tṛṇaskandasya viçaḥ; V. 7, 2. im zusammentreffen mit welchem (Agni) die helden immer froh am männersitze (in der männerversammlung), | den die entzünden, die berechtigt, den die jantu erzeugen; man sieht hier deutlich, dasz hier wie bei viçaḥ eine allgemeinere und eine ganz specielle bedeutung vereinigt ist, die zu vollkomner klarheit zu bringen die geringe zal der belege unmöglich macht) ähnlich dem dañhupaiti

(dañhu 'gau' befaszte merere zañtu) mögen die kulapati und die vrâjapati gewesen sein, der letztere war der höhere und ausz Ṛgv. X. 179, 2. Ath. V. VII. 72, 2. ergibt sich, dasz derselbe die kulapa befeligte. Das heer war also geglidert in vrâja, die vrâja's in kula's. Grâmaṇî X. 107, 5. 62, 11. bezeichnet wol einen mann in einer bedeutenderen stellung als die oben ausz dem Ath. V. III. 5, 7. vermuten läszt. X. 62, 11. heiszt Manu so, ein könig der Turvaça Yadu; es heiszt da wol (grâma bewaffnete schar) heerfürer, villeicht von senânî (senâ später blosz = heer) später verdrängt. Als nächster dem könige wird der sthapati Ath. V. II. 32, 4. V. 23, 11. genannt. Der senânî wird IX. 96, 1. erwähnt 'als held an der spitze der streitwagen' VII. 20, 5. der als senâni die helden befeligt, der beutesuchende tapfere'; X. 34, 12. senânîr mahato gaṇasya 'heerfürer einer groszen schar' etc. (Vâj. S. 15, 15. senânî und grâmaṇî zusammen genannt u. flg.) die fanen vorausz Ath. V. VI. 103, 3.

Dasz das heer in abteilungen verschiedener stärke geglidert war, ergibt sich ausz III. 26, 6. vrâtam vrâtam gaṇam gaṇam, V. 53, 11. çardham çardham vrâtam vrâtam gaṇam ganam. Ebenso vrâja aber seltner, bezeichnet wol bezirk ähnlich wie dañhu. I. 126, 5. viçyâ vrâḥ sind offenbar die zum kampfe geordneten haufen der viçaḥ, wie es von den jäger-treiberscharen (VIII. 2, 6.) gebraucht wird, die das wild umstellen. Senâ hat oft noch die alte bedeutung waffe, die in frauennamen auch später sich erhalten hat, Vasantasenâ 'geschosz Vasanta's'. Es erinnert an prasiti setu.

Doch findet sich senâ schon häufig als 'heer' (im baktr. haêna nur so); es wird die plünderungssucht merfach gekennzeichnet IX. 96, 1. vorausz zieht der heerfürende held an der streitwagen spitze, es freut sein heer sich (raṇa, χαρμα?) X. 142, 4. Agni geht verzerend berg auf berg ab nach allen seiten wie ein plünderungsgiriges heer (sich in feindlichem lande nach allen seiten zerstreut); Ath. V. III. 2, 6. Ṛgv. X. 103, 7. unser heer begünstige er in den schlachten. Ath. V. XV. 9. werden genannt sabhâ samitiḥ und senâ als das staatliche, und surâ (art wein) wol als das gesellschaftliche wesen repräsentirend. Denn die surâ ist das specifisch den Maghavan zukomende getränke, wie der soma auszschlüszlich das der Brahmanen. Vgl. die wichtige stelle Vâj. S. 19, 5. 7.

§ 60.

Der könig.

Schon in der Vedischen zeit, so weit wir zurück zu schauen vermögen, finden wir, dasz wie an der spitze eines stammes ein häuptling,

so an der spitze eines volkes ein könig stand (râjâ nom. si. stamm râjan- oder seltner râṭ st. râj-). Das königreich war eine für dise zeiten natürliche mischung von erb- und walkönigtum, doch wol wesentlich mer ersteres als letzteres. So komt II. 1, 8. ein râjâ suvidatra vor: die viçaḥ, die untertanen machen den Agni sich zu eigen als einen râjâ suvidatra, d. i. was man in spätern zeiten 'kramâyâta: in regelmäsziger succession zum throne gelangt' nannte. Suvidatra heiszt eigentlich 'wolbekannt', wie im griechischen ja in vilen andern auch modernen sprachen 'freunde *γνωτοί φίλοι* etc.' für verwandte gesagt wird. War es einerseits natürlich, dasz der sohn dem vater in der häuptlings- und königswürde folgte, so verstand es sich doch auch von selbst, dasz keiner gegen den willen der zu beherschenden herschen konnte. Mit auszname auszerordentlicher zufälle werden wir also in der 'wal' des königs von seiten der untertanen (viço râjânam vṛṇate Çatap. Brâh.) wol nichts anders als die anerkennung als oberhaupt zu sehen haben. Wal, huldigung (bes. VI. 8, 4.), tribut sind schon oben behandelt worden, die erblichkeit ergibt sich schon ausz den fällen, die im abschn. VI. in reichlicher zal vorkomen. Dagegen ist es mer als fraglich, ob der könig allein es war, dem bali zukam; heiszt es doch Manu X. 119. çastreṇa vâiçyân rakšitvâ dharmyam âhârayed balim: vom râjanya ganz im allgemeinen.

Der könig *κατ᾽ ἐξοχήν* heiszt râjâ viçâm, allerdings meist von Agni II. 2, 8. VIII. 43, 24. und Indra VIII. 84, 3. nachweisbar, doch direct in der râjastuti X. 173, 4. von dem zu erwälenden. Auszerdem caršaṇînâm VIII. 59, 1. VI. 30, 5. V. 39, 4. von Indra III. 10, 1. samrâṭ von Agni X. 134, 1. von Indra kṛšṭînâm I. 59, 5. Agni 177, 1. IV. 17, 5. Indra. Auch samrâṭ VIII. 19, 32. von Tṛkši Trâsadasyava gebraucht; sonst oft aber immer von göttern; svarâṭ immer nur von göttern nachweisbar ebenso svapati wovon wir svapatyam 'unabhängige herrschaft' ableiten.

Dasz der könig nicht könig der brâhmaṇa war, d. h. dasz die königswürde zunächst und in ihrem wesen nur eine beschränkte beziehung auf dise hatte, geht hervor ausz dem schluszmantra des râjasûyaopfers Vâj. S. 9, 40. imam devâ asapatnam suvadhvam mahate kšattrâya mahate jyâišṭhyâya mahate jânarâjyâya indrasyendriyâya | imam amušya putram amušyâi putram ašyâi viça eša vo ámî râja somo ,smâkam brâhmaṇânâm râjâ: o götter, schafft disen als unbefeindet zu groszer herrschaft, groszem vorrang, groszem volkskönigtum, zu Indrakraft, | disen, den sohn des N. den sohn der N. ausz der viç-N.; ihr dort, disz hier ist euer könig; unser, der brâhmaṇa, könig ist Soma. Die salbung des königs geschieht ausz vier verschiedenen

gefäszen; zuerst salbt ihn der purohita oder der adhvaryu, dann ein verwandter, dann ein kšattriya, zuletzt ein vâiçya Vâj. S. 10, 18. Ist also Vâj. S. 38, 19. nicht villeicht gegen den com. als mantra eines vâiçya zu betrachten?

Man fragt sich nun naturgemäsz, wie man dise bezeichnung zu verstehn hat, ob die Maghavân ein- oder auszschlieszend. Wir glauben letzteres. Schon oben haben wir bemerkt, dasz der könig nie râjâ maghonâm heiszt; die Maghavân teilten eben mit dem könig die herrschaft, der könig war primus inter pares. Dagegen heiszt es Vâj. S. 20, 9. viçi râjâ pratišṭhitaḥ: 'auf der viṭ (als seinem boden) steht der könig fest'. Der in Mesopotamien in gebrauch gekomene titel könig der könige enthält den anspruch auf universalherrschaft. Vgl. Ath. V. IV. 22, 5. ich verbünde dir den sighaften Indra, mit dem man sigt, nicht aber besigt wird, | der dich machen wird zum einzigen stier (fürsten) unter den leuten, zum höchsten unter den königen der menschenkinder. Dasz damit die abhängigkeit der verlust der vollen souveränität gemeint ist, versteht sich wol von selbst.

Wir haben gesehn, dasz râjan den könig und den adligen, und ebenso Maghavân den adligen und den könig bezeichnete, aber râjâ viçâm etc. den wirklichen könig mit unabhängiger herrschaft svapatyam; hieher gehört auch kšâita und das bildliche vṛšabha stier (der stier als fürer der herde später als gatte der kuh der erde) Ath. V. VI. 86. ekavṛša 'der alleinige stier'.

Wenn es in dem yajuḥ (Vâj. S. 10, 9.) heiszt: âvir maryâḥ | âvitto agnir gṛhapatiḥ | âvitta indro vṛddhaçravâḥ | âvittâu mitrâvaruṇâu dhṛtavratâu | âvittaḥ pûšâ viçvavedâḥ | âvitte dyâvâpṛthivî viçvaçambhuvâu | âvittâditir uruçarmâ | so wird disz nach der çruti wol unrichtig erklärt durch ergänzung 'bhavatha (he maryâḥ) und vyatyaya von agni etc. statt agnaye etc.' Es ist zu übersetzen: sichtbar (ist er d. i. der könig) o schmucke (gäste und priester des râjasûya)! gefunden ist (in dem könige, der eben vâj. 8. eingekleidet worden) der Agni der herr des hauses | gefunden der Indra von hohem ruhme | gefunden der Mitra und der Varuṇa, die fest halten am frommen werke | gefunden der Pûšan, der alles besitzt | gefunden der Himel Dyâus und die Erde Pṛthivî, die für alle zum heile | gefunden die Aditi mit weitreichendem schutze | So 'Indra' für 'könig' Ath. V. VI. 97, 3. Vâj. S. 10, 27. heiszt er Varuṇa. Dise stellen zeigen, wie hoch man von der königswürde dachte.

Eine wichtige bezeichnung des königs ist satpati 'warer herr', ein solcher, der nicht etwa blosz nach unten herscher ist, sondern auch über sich keinen herrn kennt. Daher Ath. V. III. 5, 7. (oben citiert)

die bitte an das amulet, dasselbe möge die könige ringsherum zu hörigen des sprechers machen, vgl. IV. 22, 5. Satpatî râjâ I. 54, 7. ist der fürst, der havya darbringt, und den priestern schenkt, und stark ist sein volk. VIII. 19, 36. heiszt Trasadasyu so, V. 27, 1. Tryaruṇa Trâivṛšṇa; V. 25, 6. Agni gewärt den sigreichen satpati, ebenso VI. 14, 4. X. 60, 2. Asamâti satpati von Bhajeratha. Meist bekomen auch disen titel göttliche persönlichkeiten.

Wenige stellen, die sich jedoch bei genauerer durchsicht des textes villeicht noch vermeren lieszen, zeigen uns asura in der bedeutung könig (herr im altbaktr.) II. 30, 4. I. 126, 2. Der elephant heiszt Ath. V. III. 22, 4. Âsura königlich.

Ath. V. III. 4.

1 Zu dir ist das reich gekomen mit herrlichkeit, trit hervor als herr der viçaḥ, als einziger könig hersche [über die viçaḥ]; | alle vier weltgegenden sollen, o könig, dich rufen, gegenstand der aufwartung und der huldigung sei du hier.

2 dich sollen die viçaḥ wälen zur herrschaft, dich dise weltgegenden, die fünf göttinnen; | auf der herrschaft höhe, auf den gipfel stelle dich, von dort, o gewaltiger, teil uns gutes ausz.

3 dir sollen nahen die tüchtigen rufer (βοὴν ἀγαθοί?) die sippen, als gewandter bote soll Agni sich einfinden, | die frauen, die söhne, sollen wolgesinnt sein und vil tribut sollst du als gewaltiger erleben.

4 die beiden Açvinâ zuerst, Mitra und Varuṇa, die beiden, alle götter, die Marut sollen dich rufen, | deinen sinn zur verleihung von gutem stimme, darum, als gewaltiger, teile uns gut ausz.

5 eile vorwärts (her ausz der weitesten?) bisz in die weiteste ferne, heilbringend sollen dir himel und erde sein; | diser könig Varuṇa hat disz so gesagt, der hat dich gerufen, drum kom hieher.

6 Indra Indra (o fürst der fürsten?) kom zu den [viçaḥ der] menschen, erkannt ward, dasz mit den Varuṇa's du einig bist; | diser hier [Agni] hat dich gerufen an seinem orte, er rufe [spreche die yâjyâ's an] die götter, er bestimme [wird bestimmen] die gesinnung der viçaḥ.

7 die reichen Pathyâ's [Svasti, oder die weggöttinnen], die an vilen orten, die verschieden gestaltigen, haben alle sich vereinigt, und dir weite geschaffen; | alle dise eines sinnes geworden sollen dich rufen, wünsch dir als gewaltiger, als wolwollender das zehnte lebensalter.

§ 61.

Sabhâ und Samiti und die versammlungen der Ârya.

Es fragt sich nun, was für andeutungen von öffentlichem leben, von staatlicher organisation, von der tätigkeit der einzelnen factoren des staates sich auffinden laszen. Vil ist disz allerdings nicht, aber doch genug, um erkennen zu laszen, dasz solche functionen vor sich giengen und eine gewisse, wenn auch uns nicht mer genau vorstellbare form hatten. Wir hören nämlich von versammlungen verschiedener art, besonders bedeutsam erscheinen in politischer beziehung sabhâ und samiti. Ath. V. VII. 12. erscheinen beide als töchter Prajâpati's: Sabhâ und Samiti, die beiden töchter Prajâpati's sollen mir helfen; der soll mir hilfreich sein, mit dem ich zusammen kome; schön möge ich sprechen vor der versammlung, o Väter; diser, die hier zusammensitzen, ihres glanzes, ihrer urteilskraft bemächtige ich mich, von diser ganzen verssmmlung lasz Indra mich allein gelingen haben; welch euer sinn von hier hinweg gegangen (sich also der wirkung der rede entziehen könnte durch unaufmerksamkeit), welcher gefeszelt ist hier oder dort, davon machen wir euch los; bei mir verharre fest euer sinn. Ath. V. XII. 1, 56. heiszt es: 'welche grâma, welche wüste, welche sabhâ's es auf der erde gibt, welche dorfversammlungen (samgrâma), welche samiti's in disen wollen schön wir von dir sprechen'. Beide werden auch erwähnt Ath. V. XV.9. VIII. 10, 5. 6. Oben fanden wir Sabhâ und Samiti als töchter Prajâpati's, hier erscheinen sie als manifestation der Virâṭ, sabhâ allein findet sich XIX. 55, 6. samitiḥ V. 19, 15. der regen Mitra's und Varuṇa's regnet nicht über jenen, nicht fügt sich ihm günstig die samiti, nicht gewinnt er den freund für seinen willen (der brahmajya der brahmanenbedrücker).

Wenn es Ṛgv. X. 141, 4. heiszt: 'Indra Vâyu Bṛhaspati, die leicht gerufenen, ruf ich her, dasz in diser samgati das gesammte volk uns wolgesinnt sei', so ist mit samgati offenbar nicht anderes als samiti gemeint. Ath. V. XIII. 1, 13. heiszt es: â mâ rohâiḥ sâmityâi rohayatu 'er (Agni) mache mich emporkomen durch vilfachen erfolg in der samiti.

Merfach finden sich gebete um eintracht, einmütigkeit Vâj. S. 27. beim dhruva graha.

Sabhâ war die höhere versammlung. Es ist auch wol das locale der zusammenkunft bereits im Veda damit bezeichnet. Einzig zu beratungen hat es wol nicht gedient, es war wol auch ein ort geselliger unterhaltung Ṛgv. VI. 28, 6. bei wein surâyâm und würfelspil dyûte. Es ist ganz vorzüglich spilhaus X. 34, 6. 'in die sabhâ geht der spiler' etc. Ath. V. V. 31, 6. die zauberpuppe, die sie gegen dich

gefertigt haben, dich im spile zu überwinden, | in der sabhâ bei den würfeln etc. Dasz aber der ort des spiles und der beratung einer und derselbe waren, geht ausz Ath. V. XII. 3, 46. hervor 'kom nicht über uns dyûte' (beim spile d. i. in der sabhâ) mâ samityâm; es ist wol geradezu zu übersetzen 'in der sabhâ oder in der samiti'. Dasz die geselligen zusammenkünfte der râjan etwas gewönliches waren, erhellt ausz Ath. V. XIX. 57, 2. Es mag sabhâ aber auch atrium (in späterer zeit thron- = gerichts-beratungssaal) bedeutet haben; so finden wir Ath. V. XIX. 55, 6. die bitte an Agni: o Sabhya (-agni), behüte meine sabhâ, und die in der sabhâ hausenden sabhya (got. sibs sibya—?); mit dir, o vilgerufener, will rinder ich, will mein volles leben ich erlangen'.

Aber neben all disem hat sabhâ unzweifelhaft auch die bedeutung einer gewälteren, ja exklusiven versammlung, wol einzig ausz brâhmana's und Maghavân zusammengesetzt, was sich ergibt ausz stellen wie folgende: VIII. 4, 9. versehn mit rossen, mit wagen, schön an gestalt, an rindern reich ist, Indra, dein freund; | mit lebensfülle, die brausenden schall zum anteil hat, geht er immer einher, lieblich glänzend in die sabhâ; X. 71, 10. alle freuen sich, die freunde, an dem glänzenden freunde (yaçásâ, dem Maghavân), der gekomen, sigreich in der sabhâ; | entferner des vorwurfes, gewinner von narung ist er ihnen bereit und gut für tat der kraft. Was der sabhâ würdig, für sie passt, oder vorauszsetzung für das recht daran teilzunemen, ist auszgezeichnet I. 167, 3. sabhâvatî vâk 'eine der sabhâ würdige rede', IV. 2, 5. rayiḥ sabhâvân 'reichtum, der zur sabhâ gehört, zu ihr den zutrit eröffnet'. II. 24, 13. sabheyo vipraḥ; I. 91, 20. soma schenkt die kuh, soma den renner, den raschen, soma den tätigen geschickten (Sây. lâukikarmasu kuçalam) mann, | den besitzer des hauses (sâdanyam oder 'den fest angesiedelten', im gegensatz zu dem missliebigen nomaden) würdig des vidatha, der würdig der sabhâ, der berühmer des vaters dem, der ihm gegeben. Ath. V. XX. 128, 1. (Kuntâpas.) 'den mann, der würdig der sabhâ, würdig des vidatha, der soma presst, und opfer bringt, und jene feindtilgende sonne schufen ehmals (zusammen) die götter; Vâj. S. 22, 22. der wunsch dem opfernden könige möge ein sabheyo yuvâ vîraḥ geboren werden.

Es scheint, dasz in der sabhâ auch gerichtliche verhandlungen vorkamen; an der bereits citierten stelle X. 71, 10. komt der auszdruck 'kilbišaspṛt' vor, was nur 'entferner des vorwurfes, des [durch die anklage jemanden angehefteten] flecken' heiszen kann. Vgl. Ath. V. VI. 119. was ich an schuld auszerhalb des spiles mir auflade, und, o Agni, mit der absicht es nicht zu geben verspreche, das soll Vâiç-

vânara, unser bester oberherr, hinweg zur welt der guttat füren. Wenn dem Vâiçvânara ich kund mache, dasz ich eine schuld den gottheiten gegenüber eingegangen bin, so weisz er alle dise stricke zu lösen, drum möchten wir ihn günstiger stimmung treffen. Vâiçvânara, der heiliger, soll mich reinigen, wenn der schuld an disen (gottheiten: âsâm statt âçâm) ich mich entziehe; unkundig im geiste, flehend treib ich hinweg, was dabei an frevel. Hieher mag adhi + brû gehören 'für jemanden sprechen, ihn verteidigen, in schutz nennen'. Villeicht ist mamasatya eigentlich das wort für rechtssache, und X. 42, 4. nur bildlich von der schlacht gebraucht. So faszt denn der commentar sabhâyâm Vâj. S. 20, 17. in dem bereits erwähnten sünspruche als gericht auf, indem er als dort begangenes (und durch den spruch zu sünendes) unrecht pakšapâtâdi 'parteilichkeit und anderes' beispilsweise nennt. Vgl. auch das späte Vâj. S. 30, 6.

Samiti scheint die versammlung der viçaḥ gewesen zu sein, der die Maghavân wol anwonen mochten, ohne doch darin eine entscheidende stimme zuhaben. Ṛgv. IX. 92, 6. 'Soma ist in die becher so (prächtig) gefloszen, wie der könig, oder der Maghavân in die samiti geht', wie der becher an wert gegen den soma unvergleichlich geringer, so überragt der könig an herlichkeit die samiti, d. i. die viçaḥ, denn die Maghavân haben sich, was den äuszern glanz anbelangt, vom könige wol wenig unterschieden, vgl. X. 115, 7. 'so wird Agni zusammen mit den sterblichen, mit den Sûri der gute (als der gute, vasuḥ) gepriesen, der treffliche der sigeskraft, mit den helden; sie die wie sonnen wolbeschaffen, vollkomen wie die himel an herlichkeit übertreffen die menschen.

X. 166. ist ein gebet um macht und einflusz, die str. 4. spricht die zuversicht ausz, in der samiti mit dem entschlusze durchzudringen, und jeden widerstand zu überwinden, 'als überwinder bin ich gekomen, mit allwirkender macht, | eures denkens, eures handelns, unserer ganzen samiti bemächtige ich mich'.

Für eine walsamita ist Ath. V. VI. 88. verfaszt: fest ist der himel, fest die erde, fest die gesammte welt, | fest sind dise berge hier, fest der könig diser viçaḥ (râjâ viçâm ayam, man könnte auch einfach sagen: diser könig); fest soll dir könig Varuṇa, fest der gott Bṛhaspati, fest Indra und gott Agni, deine herrschaft halten fest. Fest unerschütterlich töte die feinde, die dich befeinden, wirf unter die füsze dir; alle gegenden einmütig mach dir sich einigen; als einem fest stehnden vollziehe dir sich hier die samiti.

X. 97, 6. wo die kräuter sich zusammen finden, wie râjan in die samiti, vgl. oben IX. 92, 6. Häufig sind die gebete um eintracht, mit einem solchen schlieszt, villeicht absichtlich, das letzte maṇḍala des

Ṛgveda. Ath. V. III. 30. herzenseinheit, geisteseinheit, haszlosigkeit die schaff ich euch, einer empfange den andern mit freuden, wie das geborne kalb die färse. Fromm dem vater soll der sohn sein, fügend im sinne sich der mutter, voll von ruh soll süsze rede dem gatten sprechen seine frau, ein bruder hasze nicht den andern, keine schwester ihre schwester; zusammenstimmend in frommen werken, fürt in beglückender weise eure rede. Das brahma, vermöge des die götter sich nicht entzweien und sich nicht mit einander verfeinden, das brahma vollziehn in eurem hause wir, als versöhnungsmittel für die menschen. Vorzüglich und gedankenreich entzweit euch nicht, zusammen gelingen habend, an einer stange gehnd; | einer dem andern schön redend komt her, ich mach euch zusammengehn und eines sinnes. Gemeinsam die tränke, gemeinsam sei euch der speise anteil, an gemeinsamem jochbande bind ich euch beide an, im verein zusammenstimmend pfleget das feuer, wie speichen um die nabe herum zusammenstimmend und eines sinnes mach ich euch, alle durch das savanam auf einen (mich) hörend, wie die götter das amṛta bewarend; abends und morgens sei euch froher mut.

Dem könig, der die brâhmaṇa (brahmajya) bedrückt, dem 'samitiḥ na kalpate', dem erweist die samiti sich störrig, unfügsam Ath. V. V. 19, 25.

XI.

DIE RELIGION,

IHRE GEBOTE UND IHRE GRUNDBEGRIFFE.

§ 62.

Die religiösen versammlungen.

Der gedanke, dasz man durch preis die hilfe des gottes gewinnen könne, ist dem Veda ebenso wenig fremd wie dem spätern epos. Diser vorstellung entspringt wol in letzter instanz das gebet, sei es dasz es gewönlichen sei es dasz es auszerordentlichen anläszen entsprang. Wir finden denn auch das einfache gebet unter den Ṛgvedahymnen wie es scheint genugsam vertreten. Das gewönliche gebet betrachten wir als abschwächung dessen, welches die not die gefar des augenblicks dem geängstigten oder bedürftigen erpresste.

Aber es gibt, wenn auch die spätere zeit bestrebt ist, in das ganze leben eine kette sich aneinander reihender gottesdienstlicher handlungen zu verflechten, noch eine gattung von handlungen bestimmt das religiöse gefül zu betätigen, welche tiefer in der gesammten weltanschauung wurzelt, welche statt das individuum der götterwelt gegenüber als unbedingt schutzbedürftig aufzufaszen, dasselbe vilmer als einen mitzälenden factor in dem weltlaufe hinstellt, der bestimmt ist, tätig wirksam einzugreifen in denselben, und darin seine bestimmte ihm zugewiesene function hat. Dise handlung nannte man yajña adhvara opfer. Das opfer war nötig, damit der regelmäszige weltlauf, wie er sich zunächst im wechsel der jareszeiten offenbaret, ungestöret fortdauern konnte, eine vorstellung, die wir noch in Sâyana's commentar ganz direct auszgesprochen finden, da er geradezu erklärt (vgl. IV. 26, 6. ich (Indra) habe die erde dem Ârya gegeben, regen dem sterblichen, der gespendet hat), man opfere, damit es regne. Denn bleibe der regen ausz, so wachse nichts, und menschen und vieh gehn zu grunde.

Ausz disem umstande erklärt sich, warum die opfer und die heiligen gebräuche doppelte beziehung haben, die beziehung auf das jar und seinen lauf, und die auf den menschen, vorzüglich auf den brâhmana und dessen lebenslauf. Zu letztern gehört das agnyâdheyam die ceri- monie der feueranlegung seitens des zum hausherren gṛhamedhî ge- wordenen brâhmaṇa (snâtaka), das agnihotram (eine milchspende täg- lich abends und morgens). Zu der ersten art die neu- und vollmonds-, viermonat- und erstlingsopfer. So auch die pâkayajnâḥ die haus- oder kochopfer, z. b. aštakâ pârvaṇam âgrahayaṇî — çrâvaṇî çâitrî âçvayujî. Das verhältniss zu den dahingeschiedenen erfordert das çrâddham.

Das tieropfer agništomaopfer war ein jaresopfer, wie wir oben ge- sehn haben, dasz das dem Indra geweihte ross den himel mit seinen liechtern, der Pûšan geweihte bock das jar (12 monate und den schalt- monat) symbolisirte. In auszgebildetster gestalt unterschied die liturgie siben pâka siben haviḥ siben somaopfer. Auch die übrigen opfer (teils havis teils soma), die zu bestimmten einzelnen zwecken dargebracht wurden, hatten die bedeutung einer zeugenden kraft, die gewisser- maszen inerte göttliche kraft sollte durch das opfer gelöst und wirk- sam gemacht werden.

Ob nun nicht weiterhin das gebet (die stuti) in den vorstellungs- kreis des opfers hineingezogen ward, ist eine frage. Denn an die vor- stellung der erhaltenden mächte, der erhaltenden tätigkeit schlieszt sich die von gegnerischen potenzen, die lebenfeindlich und zerstörend sich äuszerten. In den kampf nun, durch den die menschenfreundlichen götter das leben ermöglichten, konnte der bedrängte sein schicksal als verflochten ansehn, seinen kampf als einen teil des groszen ringens der einander feindlichen mächte darstellen, und darauf seinen anspruch auf göttliche hilfe gründen. Die anschauungsweise dürfte nun wol erst all- mählich entstanden sein, aber die darstellung der kämpfe, deren schau- platz gewis die erde war, ist oft so mit jenen elementen des vorausz- gesetzten götterkampfes verwoben, dasz die tatsächlichkeit des oben bemerkten sich wol nicht bezweifeln laszen dürfte. Es ist daher häufig dort, wo man biszher geneigt war, nur elementare mächte im gegen- seitigen kampf geschildert und genannt zu vermuten, an die kämpfe der Ârya mit den ureinwonern oder gar von Ârya unter einander zu denken.

In solch systematischer gestalt erscheint uns das ritual der brâh- maṇazeit. Wie vil davon der eigentlichen Vedenzeit, der zeit, wo die mantra gedichtet wurden, angehört haben mag, ist schwer, auch nur annähernd zu bestimmen, soll aber weiterhin untersucht werden. Aber wie ser auch die alte (vorauszzusetzende) einfachheit der riten im laufe

der zeit alterirt wurde, der hauptzweck des opfers blib doch unvergeszen, konnte wol auch einerseits in folge der klimatischen verhältnisse, andererseits bei der stellung der priester in Indien füglich nicht vergeszen werden, da die reichlichkeit, die regelmäszigkeit der tropischen regen eine unerläszliche lebensbedingung des gesammten volkes war und beschränkt war auf eine bestimmte zeit des jares wie etwa die überschwemmung Aegyptens durch den Nil. Daneben musz allerdings zugestanden werden, dasz man auch opfer zu ganz persönlichen zwecken hatte, sowol um sich gewisse wünsche zu realisieren als auch andern zu schaden, ja sogar anderen den tod zu eropfern A. V. V. 8. VI. 133.

Aber für das opfer im allgemeinen galt fortwärend die ansicht, die in folgendem versus memorialis zu ihrem prägnantesten auszdrucke gelangt ist: agnâu prâstâhutiḥ samyag âdityam upatišṭhate | âdityâjjâyate vṛšṭir vṛšṭer annam tataḥ prajâḥ: 'die ins feuer geworfene darbringung komt unfelbar zum Âditya (Sûrya der sonne), | ausz, von dem Âditya her entsteht der regen, ausz dem regen die narung, ausz diser die geschöpfe.' Speciell der rauch wird zum regen 'ayam ûrdhvam retaḥ siñcati dhûmam sâmutrâ vṛšṭir bhavati' comm. passim.

In beziehung zu den opfern nun, die, wie wir auszdrücklich widerholen, unserer ansicht nach bei den Indern immer nur von der priesterklasse vollzogen werden konnten, bestanden nun ähnliche versammlungen (vidatha sieh weiter), wie wir sie für das politische leben der alten Inder oben nachgewiesen haben. Die teilname daran wird nur für kšattriya und brâhmaṇa überliefert, wie wol disz nur zufall sein dürfte, und ausz dem schweigen über teilname der viçaḥ ein negativer schlusz für sie gewis unzuläszig ist. Was anderes ist die frage, welche rolle dabei die dritte klasse gespilt haben mag. Wenn wir bedenken, dasz das adjectiv vidathya synonym gebraucht wird mit sabhya sabhâvân, so wird der schlusz nicht unzuläszig sein, dasz auch das vidatha der sabhâ näher als der samiti stand, und dasz die viçaḥ dabei wol nur eine untergeordnete rolle als eben nur zugelaszene zuschauer spilten. — Es mag zwischen vidatham und samanam ein ähnlicher unterschied wie zwischen sabhâ und samiti bestanden haben.

V i d a t h a ist ein wichtiger, leider nicht mit allzugroszer bestimmtheit zu definierender terminus. Was seine etymologie betrift, so könnte man an altnor. samfundr denken, allein es scheint nicht, dasz die verbalwurzel v i d ohne präposition hiezu auszreicht. Fundr heiszt allerdings im altn. auch zusammenkunft, aber doch wol nur von zweien. Es bleibt also wol nur die bedeutung 'wiszen kennen' wonach 'vidatha' die 'bekanntschaft' bedeuten würde, d. i. einen kreis von verbündeten einander wolbekannten wol auch stammverwandten oder als bluts-

stammverwandt gedachten menschen, die im verein den opferdienst begehn (wie etwa die brâhmaṇen an der Sarasvati oder in Nâimišâraṇya in den erzälungen der brâhmaṇas und des epos). Auch später konnte ein opfer (z. b. agništoma) von mereren opferern zusammen veranstaltet werden, worauf die sûtra rücksicht nemen. Daher auch der auszdruck ekadîkšî für den, der das opfer allein bestrit. Ein solche verbindung konnte ser wol eine dauernde werden. Suvidatra 'wohlbekannt' (die ableitung suvi-datra gut verteilend brauchen wir wol nicht erst in ihrer unhaltbarkeit nachzuweisen) wird ja geradezu im sinne von 'verwandt' gebraucht II. 1, 8. II. 9, 6. namentlich entscheidend sind die stellen, wo von den Pitar 'den ahnen' die rede ist X. 17, 10. 15, 3. 9. Aber auch, wenn es heiszt II. 9, 6. 'sa enâ anîkena suvidatro asme' er mit disem antlitze uns wolbekannt bringt als opferer uns die götter zum heile' was soll hier 'gut auszteilend'? Das gegenteil ist durvidatra X. 35, 4. manyum durvidatrasya geradezu 'den grimm des feindes' (den man ungern kennt, sieht, fremd, feind), was sollte hier 'des übel verteilenden'? oder 36, 2. von nirṛti gesagt.

Nicht auszschlüszlich (wenn auch bei weiten in den meisten fällen) hat vidatha die beziehung auf den götterdienst; es heiszt 'schar' I. 85. 1. 166, 2. II. 27, 8. III. 1, 2. 26, 6. V. 59, 2. VII. 93, 5. VIII. 39, 1. 9. — die kaste wird damit bezeichnet villeicht VIII. 39, 9. gewis VI. 55, 2. VII. 66, 10. — Der begriff der heiligkeit oder des heiligen zweckes ist fast überall ersichtlich I. 164, 21. 167, 6. III. 27, 7. V. 33, 9. 63, 2. VII. 57, 2. 84, 3. 99, 6. IX. 97, 56. und auch noch an andern stellen. Teilnemer sind die brâhmaṇa die kšattriya I. 117, 25. (widerholt) II. 1, 16. (widerholt) III. 4, 5. nṛpeçasaḥ heiszen die tore des opferbezirkes, womit II. 3, 5. zu vergleichen, VII. 93, 3. und mermals — brâhmana's und priester verstehn sich überhaupt von selbst II. 39, 1. Vâj. S. 23, 57. fragt der brahman den udgâtar: hier in dem vidatha frag ich dich' beim brahmodya des açvamedha.

Es komt aber geradezu als synonym mit yajña adhvara savana etc. vor I. 40, 6. 64, 1. 6. 92, 5. 143, 7. 153, 2. 3. 186, 1. II. 4, 8. III. 1, 1. 4, 5. 8, 5. 28, 4. 38, 6. 54, 2. 11. 56, 5. VI. 24, 2. 52, 17. VII. 18, 13. 21, 2. IX. 32, 1. 97, 56. X. 12, 7. 91, 9. 110, 7. 122, 8. — die götter herschen im vidatha I. 56, 2. V. 63, 2. III. 58, 5. 56, 5. I. 64, 1. 6. — ihr lob wird dort gesungen I. 159. 1. 162, 1. 166, 7. II. 4, 8. 27, 12. IV. 36, 5. 6, 2. 21, 4. V. 29, 13. VI. 8, 1. 24, 2. VII. 73, 2. 84, 3. 99, 6. VIII. 11, 2. X. 96, 1. — das opfer im vidatha VII. 57, 2. X. 100, 6. — die götter freuen sich (trinken) im vidatha I. 85, 1. X. 1?, 7. VI. 52, 17. etc. wie sonst savane yajñe sute. Agni befindet sich beim vidatha I. 60, 1. III. 14, 1. 55, 7. VI. 11, 2. X. 11, 3.

Agni macht das vidatha erst zum wirklichen vollständigen vidatha III. 11, 8. 3, 3. IV. 16, 3. X. 91, 8. 92, 2. vidathasya X. 57. 2. yajñasya prasâdhanaḥ — im gegensatz zur schlacht dem schauplatz der tätigkeit des kšattriya I. 31, 6. II. 27, 12. IV. 38, 4. V. 3, 6. VII. 93, 5.

Ausz disen stellen geht die enge beziehung hervor, die das wort im gebrauche auf den gottesdienst erhalten hat, die demselben jedoch nicht ursprünglich inne gewont haben kann. Zugleich ergibt sich bestimmt, dasz es die gesammtheit der teilnemer am gottesdienste bezeichnete, wärend es eigentlich nur bekanntschaft bedeutete, von wo ausz der wechsel der bedeutung, ihre wechselnde auszdenung und beschränkung sich leicht begreift.

Das adjectiv vidathyà bezeichnet wie von sabhâ sabhâvân sabhya, was dem vidatha angehört, desselben würdig ist, so rayiḥ VI. 8, 5. vâk I. 167, 3. IV. 21, 2. heiszt Indra vidathyàh samrâṭ vgl. I. 56, 2. — VII. 36, 8. soll Pûšan sein wie ein vidathyo vîrah, wie der held (d. i. der kšattriya) eines vidatha, der einem vidatha angehört; I. 130, 1. Indra soll komen wie ein fürst in das vidatha. Die gesammtheit der teilnemer ist çruštir vidathyâ. Es scheint, dasz man die heimgefürte gattinn dem vidatha vorstellte, X. 85, 26. 27. vgl. das *γαμήλια ἑστιᾶν*.

Das vidatha war ein asyl (sieh oben), wie deutlich erhellt ausz I. 31, 6. du schützest, o Agni, sogar den mann von bösem wandel bei verfolgung in der versammlung. So ist zu verstehn V. 62, 6. iḷâsu antaḥ VIII. 55, 8. von unblutiger hand, dem frommen schützer vor dem feinde, den ihr retten sollet iḷâsu antaḥ innerhalb der iḷâdarbringungen. An der zweiten stelle wird bemerkt, dasz sogar der wolf bei dises (opferers) verrichtungen (unverletzt) zugegen ist; in der vorauszgehnden strophe die aufforderung, sich einzustellen, zu versammeln (â nûnam bhûšata çrute). Galt das asylrecht nur wärend der zeit, wo iḷâ den priestern geboten wurde, oder ist es nur gesagt im sinne von ‘beim opfer’ überhaupt? Höchst wichtig ist hier die stelle im Âitareya Br. I. 30. tam yadyupa vâ dhâveyur abhayam vecherann ‘evâ vandasva Varuṇam bṛhantam ityetayâ paridadhyâd yâvadbhyo hâbhayam ichati yâvadbhyo hâbhayam dhyâyati tâvadbhyo hâbhayam bhavati yatrâivamvidvân etayâ paridadhâti: wenn leute sich zu ihm flüchten, und schutz (*ἄδειαν*) von ihm (dem opferer) verlangen, soll (der hotar) mit der ṛk ‘evâ vandasva etc. den schlusz machen. Für wie vile er schutz gewären will und beabsichtigt, so vilen wird (wirklich, tatsächlich) schutz, wenn u. s. w. Dise stellen liefern den tatsächlichen beweis, dasz die idee eines sacerdotalen asyls auch den Indern wol bekannt war. Ebenso wiszen wir ausz Çatap. Br. 5, 3, 1, 13. Kâty. 15, 3, 35. dasz das haus eines brâhmaṇa ein asyl war.

Umfaszendere bedeutung hat samanam; disz ist die festversammlung, bei welcher der kreis der teilnemer ein unbeschränkter war, und wird unverkennbar charakterisiert durch die erwähnung von teilname seitens der frauen und mädchen, von der festlich geschmückten kleidung der anwesenden: IV. 58, 8. VIII. 51, 9. X. 86, 10. 168, 2. an vorletzter stelle wol samhotram in ähnlichem sinne zu faszen, IX. 97, 2. 'bhadrâ vastrâ samanyâ vasânaḥ' vom soma; so heiszt es von der Ušas I. 124, 8. sie schmücket die scharen der lebenden (mit ihren stralen sie beleuchtend); als giengen sie zu einem samanam; VII. 9, 4. heiszt Agni samanagaḥ 'festbesucher' Ath. V. II. 20. heiszt ein mädchen 'samanešu valguḥ' schön (schön geputzt) bei festen; daher es auch geradezu 'hochzeit' bedeutet Ath. V. VI. 60, 2. ganz wie das deutsche wort dazu verwandt.

Yakšam ist ein etwas ungewisses wort; die Ṛgvedastellen ergeben freilich fast bisz zu vollständiger evidenz die bedeutung 'fest festfeier' so I. 190, 4. IV. 3, 13. V. 70, 4. VII. 56, 16. 61, 5. X. 88, 13. Aber die bedeutung ist schwerer anwendbar auf die stellen im Ath. V. Indes scheint das wort dort nur in einer etwas allgemeineren bedeutung 'heiliges fest', so namentlich X. 7, 38. die menschen komen im sonnenliechte zusammen, ein groszes yakšam mitten in der welt in glut stehnd auf des oceans rücken (die sonne). XI. 2, 24. dein festort (wo man dich verehrt) ist in den waszern innen, dir flieszen, o Paçupati, zum gedeihen zur erhöhung die himlischen waszer. Aehnlich auch X. 2, 32. 8, 43. wo es heiligtum heiliges fest beseelter, all derer die vorher aufgezält werden, die jedoch dem gewönlichen verstande nicht als âtmanvat erscheinen. Unklar bleibt VIII. 9, 25. 26. wo die bedeutung 'fest' allerdings zuläszig erscheint, zunächst weil ṛtu folgt, dann weil vṛt in in ekavṛt offenbar in der bedeutung âvṛt steht. Dagegen bedeutet XI. 6, 10. wol heilige orte tîrtha, wofern es kein textfeler ist.

§ 63.

Die anforderungen der religion. Der glaube.

Mit dem vidatha berüren wir nun die innere geistige organisation des Brâhmanismus in jener urzeit, und ein blick in dieselbe wird uns zeigen, dasz derselbe bereits das stadium der unmittelbaren naturreligionen, der naiven verehrung der elementaren kräfte längst überschritten hatte, wiewol die poetische darstellung hierüber leicht irre füren kann und wirklich vilfach irrige anschauungen veranlaszt hat. So wenig man die religion der Hebräer deshalb eine naturreligion nennen darf, weil Jahve im donner im blitz in der gewitterwolke im sturm erscheint, so wenig läszt sich dasselbe

ausz den dichterischen ergüszen altvedischer sänger für die Brâhmanische religion behaupten. Ja die eben berürte auffaszung, wie wir sie in den hebräischen dichtungen finden, ist ganz besonders geeignet, unser verständnis der Indischen zu erleichtern, da dieselbe offenbar bestimmt wurde, wie schon Ritter bemerkt, durch das ungewonte der fürchterlichen gewittererscheinungen für diejenigen, die bisz zu ihrer auszwanderung das regenlose Aegypten bewont hatten. Es ist gewis nicht zu verwundern, wenn die Inder, je mer sie mit erscheinungen des subtropischen clima's bekannt wurden, darin eine offenbarung gesteigerter kraftanstrengung ihrer götter erblickten, und wenn dadurch ihre religiösen anschauungen den schein einer vererung der naturkräfte annemen konnten, dessen unursprünglichkeit durch andere offenbar ältere stadien, deren reste noch deutlich sich geltend machen, sowie durch die vorgeschrittenheit des metaphysischen denkens im allgemeinen unzweifelhaft dargetan wird.

Der Brâhmanismus herschte im waren sinne des wortes, als vermittler zwischen der gottheit und dem menschen. Die abhängigkeit des letztern war der schwerpunkt (oder vilmer der glaube an die abhängigkeit), um den dasselbe sich drehte. Die existenz des menschen war nur möglich durch gewisse leistungen der gottheit, die ohne gewisse gegenleistungen seitens der menschen auszbliben. Die stricte und unbedingte gegenseitigkeit der leistungen ist grundsatz der Brâhmanischen religionsanschauung, ebenso dasz die vermittlung notwendig sache der priester ist.

Hierausz ergeben sich mit strengster logik die drei hauptanforderungen der religion: der glaube — die werktätigkeit — die freigebigkeit [vgl. hiemit die vier forderungen des Talmud: Tôrâh (gesetzstudium), Tĕhillâḥ (gebet), Maăsîm ṭôbhîm (woltätigkeit), Derech erez (weltliches gewerbe)].

Die grundlage ist hier wie überall der glaube çraddhâ; wie es in der Indischen denkweise ligt, sehn wir sie schon früh als göttliche potenz selbständig verert und angerufen; an sie ist der schöne abschnitt X. 151. gerichtet. Dem çraddhâ — von seiten der menschen entspricht von seiten der götter das nur einmal vorkomende çratkar. Das causale çrad-dhâpayati 'er macht uns glauben' (im imper. 2. 31.) X. 151, 5. Çraddhâ ist nach dem comm. tochter Sûrya's IX. 1, 6. Vâj. S. 19, 4.

Zeitwort und substantiv werden auch im sinne von 'vertrauen sich verlaszen' angewandt, wie z. b. I. 103, 3. 'seiner stärke trauend', aber weitausz am häufigsten steht es im sinne von 'religiösem glauben', was bei Grassmann offenbar tendenziös in den hintergrund gerückt ist. Wenn es z. b. heiszt X. 39, 5. 'çradarir yathâ dadhat', so ist offen-

bar der sinn 'der böse soll an euch glauben lernen' nicht 'der fromme (wie wir ausz versehen in unserer abh. über gesch. geogr. und verf. etc. geschriben haben) soll an euch glauben oder euch vertrauen, das tut diser ohnedisz. Aber für den ungläubigen soll ein anlasz geschaffen werden, dasz er sich bekere. I. 55, 5. wenn Indra den donnerkeil als tod in die schlachtreihen schleudert, da vertrauen nicht sowol die menschen auf ihn (sie müszen ihn ja fürchten lernen), als sie vilmer durch eben dise furcht, die er einflöszt, zum glauben an ihn gebracht werden, vgl. I. 84, 17. X. 147, 1. ich glaube an (nicht 'ich vertraue auf') deine erste grimmestat etc. VIII. 89, 3. 4.

So ist der manende zuruf zu verstehn II. 12, 5. çrad asmâi dhatta sa janâsa Indraḥ 'glaubt an ihn, denn das o leute ist Indra. I. 102, 2. dasz wir sie sehen und glauben (an Indra's gottheit) wandeln unabläszig vorüber mond und sonne. X. 125, 4. höre du, höret (ihr alle), was man glauben soll (çraddheyam Ath. V.), sprech ich dir.

So wird nicht nur hilfe glück reichtum von der gläubigen gesinnung abhängig gemacht (I. 104, 6. VII. 32, 14. II. 26, 3. etc.), sondern auch die hilfe, die geleistet worden, auf den glauben zurückgefürt (VI. 26, 6. X. 113, 9. etc.) I. 103, 5. schaut hier dise seine vile narung, glaubt an des helden kraft, | er hat zu stande gebracht die rinder, zu stande gebracht die rosse, die kräuter, die waszer, die wälder. VII. 32, 14. wer, o Indra, welcher sterbliche bewältigt den, des schatz du bist? | durch den glauben an dich, o Maghavan, strebt am entscheidenden tage der kräftige kraftnarung (herden) zu gewinnen. Ath. V. XI. 2, 28. Bhava, dem opferer sei gnädig, denn aller tiere wesenherr bist du ja; | der da glaubet 'es gibt götter', dem vier- und dem zweifüszigen, das sein ist, dem sei gnädig. Ath. V. X. 35, 7. hören sollen auf mich, der ich glaube, die götter IX. 5, 7. der bock von dem glaubenden gegeben entfernt die finsterniss. Açraddha dagegen 'glaubenlos' heiszen die paṇi VII. 6, 3. wo aller mögliche schimpf auf sie gehäuft wird.

Dasz nun çraddhâ wirklich 'glaube' (d. i. âstikî buddhiḥ theoretischer glaube an die wirklichkeit der götter, nicht zuversicht auf ihre fähigkeit und geneigtheit zu helfen) bedeutet, ergibt sich ausz dem parallelen gebrauch des verbum manyate: X. 86, 1. I. 84, 17. vgl. noch im allgemeinen IV. 23, 3.—6. VI. 18, 3. Ath. V. XI. 8, 22. glaube und freigebigkeit gegen die priester und unglaube giengen in den körper ein XII. 3, 7. die gläubigen suchen die östliche gegend auf [sie wenden sich dorthin bei den gottesdienstlichen handlungen]. Ath. V. VI. 122, 3. nach jener welt gehn (j. w. suchen auf) die gläubigen. Später in disem sinne bhakti, wo liebe und glaube verschmolzen ist.

XIX. 64. vorerst hab holz dem hohen dem Jâtavedâḥ ich gebracht, | der soll mir Çraddhâ [glauben] und Medhâ [weisheit], Jâtavedâḥ verleihn. In einer wichtigen stelle IX. 113, 4. heiszt soma ‘çraddhâm vadan’ yajamânânâm âtmanopekšitâm uccârayan ‘dem vom geiste der opferer ins auge gefaszten glauben auszdruck gebend’ Sây. Hieher gehört auch manaḥ çivam, das als karmaçraddhâ-yuktam manaḥ erklärt wird, nicht uneben, prosperum eventum praesagiens mens was eben nur durch den glauben an die wirksamkeit des werkes möglich. Hiezu Vâj. S. 20. 24. ich leg dir holz o Agni zu, ‘vratam ca çraddhâm copaimîndhe tvâ dîkšito aham’: das werk und den glauben (daran, viçvâsam) tret ich an etc. Vâj. S. 19, 77. heiszt es: dṛšṭvâ rûpe vyâkarot satyânṛte prajâpatiḥ | açraddhâmanṛte dadhâchraddhâm satye prajâpatiḥ: als er ihre beiden gestalten erschaut hatte, trennte Prajâpati das satyam und das anṛtam; den unglauben verlih er dem anṛtam, dem satyam verlih er glauben.

§ 64.

Der eifer.

Die zweite bedingung ist eifer in der vollziehung der heiligen gebräuche. Der schlaf ist die prägnanteste form der untätigkeit, daher merfach darauf bezug genomen wird, um so mer als die reihe der darbringungen gleich am frühen morgen beginnt, VIII. 2, 18. es suchen den kelterer die götter, nicht nach schlaf verlangen sie, nachläszigkeit suchen sie unermüdlich heim; daher der schlafende V. 44, 13. im gegensatze zu dem tätigen ‘der die anuvâkyâ’s spricht’. Daher sollen die paṇi’s unerweckt schlafen, nur die freigebigen soll die Ušas wecken (I. 124, 10. IV. 51, 3.). So VIII. 86, 3. ya indra sastyavrato nušvâpam adevayuḥ ‘der gottlose werklose, der ununterbrochnen (durch fromme werke) schlummer schläft, der sterbe etc. I. 53, 1. keine freude hat er an schlafenden gefunden, nicht schlechtes lob findet billigung bei den verschenkern des besitzes. Auf den wagen der Açvinâ musz bezogen werden I. 120, 12. (wenn nicht vide 2. dual. ist) ‘er haszt den schlaf und den reichen, der nicht genieszt (der richtige genusz ist das schenken, weil dises tausendfach belont wird); beide gehn rasch zu grunde, ebenso I. 29, 4. VII. 86, 6. svapnaçcaned anṛtasya prayotâ ‘auch der schlaf ist der schlechtigkeit urheber’. In tiefen schlaf ist auch der drache versunken, der die waszer zurückhält, IV. 19, 3. Das varcaḥ, die standesehre, nimt die sonne denen, die sie bei aufgehn schlafend antrift, Ath. V. VII. 53, 2.

Hieher gehört besonders V. 77. I. 150, 2. So heiszt es denn

auszdrücklich IV. 33, 11. na ṛte çrântasya sakhyâya devâḥ 'one ermüdung kann man die götter nicht zur freundschaft haben', so wie I. 179, 3. nicht umsonst hat man sich gemüht mit dem, wozu die götter helfen. Daher der schweisz der anstrengung belobt und gottgefällig erklärt wird I. 173, 2. 121, 6.

Das häufig vorkomende çam ist synonym mit çram; wir lesen VIII. 56, 6. çrântâya sunvate, wärend wir sonst çaçamânâya sunvate so I. 141, 10. IV. 31, 8. V. 29, 12. VIII. 55, 2. Ueberhaupt komt çaçamâna als zutat offenbar allgemeinerer bedeutung vor, z. b. îje çaçame VI. 1, 9. 3, 2. — I. 113, 20. IV. 51, 7. îjânaḥ çaç. — II. 30, 3. çansantam pacantam stuvantam çaç. 12, 14. sunvantam pacantam çansantam çaç. — IV. 2, 13. vâghate sutasomâya vidhate çaç-âya. I. 142, 2. ghṛtavantam madhumantam yajñam viprasya çaç-asya dâçúšaḥ, vgl. IV. 2, 9. Wenn es weiter heiszt çansaḥ çaçamânasya X. 64, 10. wenn es einmal heiszt yajñâiḥ ç. (I. 151, 7.) dann uktâiḥ ç. dann dhiyâ ç. VI. 2, 4. so ist hiemit wol für das verständnis der verbalwurzel genug gesagt; so wird auf den schweisz der sich mühenden angespilt I. 86, 8. 121, 6. IV. 2, 6. V. 42, 10. 7, 8. VII. 103, 8.

Das, worin sich der eifer betätigt, heiszt im allgemeinsten sinne vrata. Wir leiten es von der verbalwurzel vṛt ab. Die ableitung von verbalw. vṛ würde wol für die spätere anwendung und auszlegung allenfalls passen, 'gewolltes, gewältes', dann 'gelübde'. Für die bedeutung 'weg' spricht vratacârin und vratanî: der den weg des vrata geht, sein gelübde erfüllt etc. letzteres 'fürer des vrata'. Der accent wie vrajá von vṛj. Allein die bedeutung 'weg' ist nicht häufig mer erkennbar: III. 30, 4. IX. 112, 1. IV. 53, 5.

Die avrata sind diejenigen, welche die heiligen gebräuche nicht vollziehen, I. 132, 4. 'den pressenden gib preis jeden avrata, auch den ser zürnenden (sich ser werenden) avrata', die avrata sind offenbar die, welche keinen soma pressen. — I. 51, 8. barhišmate randhayâ çâsad avratân 'dem der barhis hat gib preis züchtigend die avrata' der avrata streute also kein barhis. — 33, 5. zur flucht wandten die häupter dise o Indra die opferlosen im kampfe mit den opfrern, da du — die avrata's bliesest hinausz ausz des Dyâus beiden welthälften' die avrata sind hier geradezu identisch mit denen, die nicht opfern. — VI. 14, 3. die menschen, die den Dasyu besigen die suchen mit vrata's die avrata zu überwinden. — VIII. 86, 3. der immerfort schlafende ist avrata. — IX. 73, 5. mit der ṛk brennend verzerend die avrata singen zusammen die sänger — ausz disen prägnanten gegensätzen ergibt sich, dasz vrata in engster beziehung zu den gottesdienstlichen werken steht. I. 83, 5. ist yajña offenbar mit vrata identisch, ebenso VIII. 11, 1.

III. 4, 7. Die anwendung ist eine doppelte: das werk kann sein das gebotene eines gottes, oder eine leistung des menschen. In ersterm sinne nähert es sich natürlich dem begriffe des gebots. Interpretiert wird es anušṭheyam karma.

I. 128, 1. ist Agni geboren für das vrata der begerenden, für sein eigenes vrata d.i. für das opfer und für seinen botengang. X. 37, 5. I. 31, 2. devânâm vratam das opfer. Das opferpferd ist Trita guhyena vratena entweder 'durch deinen verborgenen wandel' oder 'durch verborgenes wirken' I. 163, 3. V. 72, 2. vratena und dharmaṇâ als gegensatz 'werk und satzung'. II. 23, 6. tava vratâya matibhir jarâmahe 'zu deinem heiligen werke singen mit liedern wir'. VII. 66, 6. ist das adabdham vratam der yajño adhvaraḥ. Im Agni sind die vrata nidergelegt VIII. 92, 1. Soma findet die vratâ und die âyudhâ disz kann heiszen 'die werke und die werkzeuge' IX. 35, 4. In der kuh sind alle vrata von den göttern gefestigt doch wol in dem sinne, dasz alle opferhandlungen der nötigen milch halber von der kuh abhängig sind VIII. 83, 2. Drei vrata II. 27, 8. wol die savana's. — 183, 3. anu vratâni vartate havišmân: an seine werke macht sich, der havis hat. Auszerordentlich oft komt nun vrata mit dem genitiv einer gottheit vor: die vrata heiszen auch überhaupt dâivyâ I. 70, 2. Hier ist es ser oft der von dem betrefenden gotte verlangte wandel, seine satzung so VII. 76, 5. X. 2, 4. I. 25, 1. 101, 3. VIII. 41, 7. III. 59, 3. IX. 82, 5. die waszer folgen der satzung des soma, weil sie sich mit ihm zu seiner bereitung mischen. X. 12, 5. haben wir etwas gegen Varuṇa's vrata begangen? X. 36, 13. I. 83, 3. unbeschränkt wont er auf (in) deinem vrata, der opfert und trank presst — VI. 54, 9. Pûšan in deinem wandel, auf deinem pfade, in deinem gesetze mögen wir nicht zu schaden komen. Ebenso II. 28, 2.

Werke überhaupt bedeutet es I. 36, 5. 69, 7. 70, 2. III. 7, 7. 55. 1. 56, 7. 60, 6. 6, 5. X. 121, 4. Vrata heiszt auch die milch, die zum unterhalt des yajamâna wärend der dauer des opfers nötig ist Vâj. S. 4, 11. vratam kṛṇuta (he paricârakâḥ).

Ein anderer wichtiger auszdruck ist vayunam (gewis von verbala. vî neben verflechten). Da alle heiligen werke nur bei tagesliecht vorgenomen werden durften, (weshalb die frage, wenn man beginnen dürfe, ob mit dem morgenrote oder beim schwinden der sterne etc. in späterer zeit eifrig ventiliert wurde), so heiszt eben das tagesliecht vayunâvat 'werkreich' im gegensatz zum dunkel der nacht 'avayunam' 'werklos' IV. 51, 1. VI. 21, 3. — III. 3, 4. vayunam vâghatâm heiszt Agni 'das werk der priester', vgl. VI. 7, 5. I. 182, 1 idam vayunam das opfer, wozu das lied gehörte; III. 29, 3. vayunam das reiben des

feuers. — VII. 75, 4. Ušâḥ komt schauend auf die vayunâni der menschen. — I. 92, 6. sie macht die vayunâ (gibt den anlasz). — IV. 16, 3. ahnâ ciccakrur vayunâ gṛṇantaḥ ‘den (ganzen) tag sogar haben sie singend die heiligen werke vollfürt. — I. 162, 18. ungebrochen laszt die glider beim werke (beim kunstgerechten zerlegen) vayunâ loc. — IV. 5, 13. was ist die lere, was sind die werke, was ist das schöne? dazu möchten wir wie rasche rosse zu krafttat gelangen — ebenso X. 49, 5. — I. 145, 5. Agni verkündet (weist) die werke den menschen. — Von Indra heiszt es II. 19, 3. aktunâhnâm vayunâni sâdhan mit der tage stral bewirkt er die werke. — 8. Die Gṛtsamada vayunâni takšuḥ haben dem Indra lieder (manma) und werke vollzogen. — I. 189, 1. Agni versteht alle werke III. 5, 6. VI. 15, 10. der sänger VII. âoo, 5. VIII. 55, 8. bezeichnet es die opferhandlungen.

Merfach finden wir auch karma in disem sinne, z. b. VI. 69, 1. VIII. 36, 7. etc.

A. V. III. 24.

1 Milchreich die kräuter sind, milchreich ist meine rede, | und von den milchreichen [kräutern] bring ich tausendfaches her.

2 ich kenne den, der milchreich ist, er hat vil dhânya bereitet [geröstete körner], | den gott, der Sambhṛtvâ heiszt [aufsammler], den rufen wir, wer er auch ist im hause dessen, der nicht opfert.

3 dise fünf weltgegenden, dise fünf menschenvölker, | wie bei regenschall [schwall?] die ströme, sollen gedeihn sie hieher füren.

4 einen brunnen mit hundert strömen [quellen] tausend strömen, unversiglich [öffne ich gleichsam], | so dises dhânya von uns tausendströmig, unversiglich.

5 hunderthand, raff zusammen, tausendhand, häufe auf, | gedeihn des getanen des noch zu tunden bring her.

6 drei sind der Gandharva mütter [mâtrâḥ], vier der Gandharva hausfraun, | welche von disen am meisten gedeihn bringt, mit der bedenken wir dich.

7 Upoha und Samûha sind Prajâpatis verteiler; | die sollen gedeihn hieher schaffen, vil unversigliche menge.

§ 65.

Die freigebigkeit.

Unerläszlich endlich ist die freigebigkeit gegen die brâhmanen, denn VI. 28, 2. Indra hilft dem, der reichlich schenkt und opfert; eine heilige handlung hat keine wirkung, wenn die entsprechende

dakšiṇâ nicht gereicht wird. Es steht dem brâhmaṇa weder frei auf sie zu verzichten, noch die von einem andern auszgeschlagene zu nemen. Sie wird behandelt X. 107. in beachtenswerter übereinstimmung mit dem, was Manu von der wirkung der geschenke an brâhmanen sagt. Ebenso I. 125. Ein beispil einer gesetzlichen dakšinâ gibt Ath. V. IX. 5, 25. für ein dankopfer fünf goldstücke, fünf neue gewänder, fünf kühe — 14. ein zu hause gewobenes kleid und gold. Sie heiszt âdišṭâ Çâṅkh. çr. s. I. 12.

Die dakšiṇâ war unzweifelhaft der lebensunterhalt viler brâhmanen; es ist uns im Ath. V. (VII. 103.) eine merkwürdige strophe erhalten, offenbar ein stoszseufzer eines brâhmanen, den niemand beschäftigen wollte: ko asyâ no druhoϛ vadyavatyâ unnešyati kšattriyo vasya ichan | ko yajñakâmaḥ ka u pûrttikâmaḥ ko devešu vanute dîrgham âyuḥ 'wer wird ausz disem schmählichen elend uns welcher kšattriya erheben, der nach gröszerm gut verlangt? wer verlangt zu opfern, verlangt zu schenken, wer verlangt von den göttern langes leben? Es war disz villeicht ein spruch mit dem wandernde brâhmanen oder brâhmanafamilien sich zu gottesdienstlichen verrichtungen anboten. Wenn es heiszt vasya ichan 'gröszeres gut verlangend' so musz bemerkt werden, dasz all diser erfüllung der pflichten der dakšiṇâ, obwol sie eigentlich nur den erfolg des opfers zu sichern bestimmt war, doch mit der den Indern eigenen inconsequenz ein extralon als folge zugeschriben wurde, was wider nur eine folge des bestrebens war, dem geber seine freigebigkeit durch hoffnung zu versüszen, vgl. Ath. V. X. 10, 33. 'wer brâhmanen eine kuh gegeben hat, der erlangt die sämmtlichen welten, denn auf ihr beruht das ṛtam (das weltgesetz), das brahma und das tapaḥ', XI. 1, 28. 'Das ist für mich liecht amṛtam gold reifes ausz dem ackerboden, die allen wunsch melkende kuh ist's für mich | dises geld übergeb ich den brâhmanen, zu den pitar mach ich mir den weg, was der himel, vgl. IX. 5, 29. So heiszt es vorher 'gereinigt, geläutert, opferwürdig sind dise frauen hier (die waszer), den brâhmaṇas geb ich einzeln sie in die hände, | mit welchem wunsche ich euch dises eingiesze, den soll diser Indra Marutvân mir gewären. Ath. V. XVIII. 2, 57. das was er vilfach unverwandten geschenkt hat wärend des lebens, findet der tote im Svarga wider. — 3, 49. wie wolle weich ist die erde dem toten, der in seinem leben opferlon gegeben hat. Ath. V. III. 20, 5. o Agni mit den feuern mach gedeihn unser brahma, unser opfer; | uns zu geben zur schenkung treib den reichtum an. 6. Indra und Vâyu die beiden leicht errufenen rufen wir hieher, | dasz bei diser samgati alles volk uns wolgesinnt geneigt werde uns zu schenken. 8. bei der kraftzeugung sind wir zusammengekomen,

innerhalb diser welten, | auch den, der nicht geben will, mache er geben, kundig, reichtum mit voller heldenzal verleih er. 10. eine rinder gewinnende rede möge ich sprechen, mit glanz geh du mir auf, von allen seiten soll Vâyu mir zuwenden, Pûšan narung mir verleihn. Ath. V. VI. 71, 2. die geschenke machen des brâhmana herz stralen. Bṛh. Âr. up. III. 9, 21. heiszt die dakšiṇâ der ort des opfers (das worin in warheit das opfer enthalten ist), der ort der dakšiṇâ der glaube.

Freigebigkeit ist überhaupt die pflicht des maghavân I. 73, 5. der geizige paṇi ist hiezu der gegensatz I. 124, 10. IV. 51, 3. V. 61, 8. davon heiszt er bhoja: X. 107, 8. 9. die freigebigen sind nicht gestorben (entweder 'nicht vor der zeit' oder 'ihr ruhm ist gebliben'), sie haben keinen schaden gelitten, sie werden nicht bedrängt, die diszseitige und die jenseitige welt gehört ihnen; einen schönen wonplatz haben sie sich erkämpft, eine schön gekleidete frau; trinken von surâ haben sie erlangt, und die übermütigen besigt etc.; III. 53, 7. die Bharata heiszen bhoja, weil sie den Viçvâmitra's geld gegeben haben zu vilen roszopfern, in folge deren sie ihr leben erhielten; VIII. 25, 21. wünscht der dichter, die sonne möge ihm immer unter freigebigen (bhoješu) aufgehn, V. 27, 4. IV. 45, 7. die Açvinâ komen zu dem, der havis für sie hat, zu dem tätigen, dem freigebigen. Bezeichnend ist das gebet X. 151, 2. 3. wo die Çraddhâ (der glaube) angerufen wird, sie möge, was der sprecher (natürlich ein brâḥmaṇa) spricht, willkomen und wirksam machen, bei freigebigen opferleuten (bhoješu yajvasu).

Ath. V. X. 9.

1 Schliesze den böses beabsichtigenden den mund, auf die feinde wirf disen keil; | von Indra geschenkt, die erste çatâudanâ [von hundert odana-kuchen begleitet] töterin des feindes, des opferers glück.

2 die vedi [altar] soll deine haut sein, deine haare sollen das barhis sein, | diser strick [raçanâ] hat dich ergriffen, diser stein soll auf dir tanzen (wurde auf dem fell dann soma auszgeschlagen?).

3 deine schwanzhaare sollen das sprengwaszer sein, deine zunge wische reinigend [dich selbst] ab, o Aghnyâ, | gereinigt opfertauglich geworden geh zum himel, Çatâudanâ.

4 wer eine Çatâudanâ kochet, der gelangt zu wunscherfüllung, | mit ihm zufrieden, [von ihm zufrieden gestellt] gehn alle priester ordnungsmäszig dem werke nach.

5 der steigt empor zum svarga, dorthin wo der dritte himel des himels, | der die Çatâudanâ schenket, und zum mittelpunkt der apûpa sie macht.

dise welten gewinnet er, die himlischen die irdischen, | der die Ça- 6
tâudanâ schenket, und sie mit liecht von gold versieht [gold dabei den
priestern gibt].

deine çamitar o göttin, und die leute, die dich kochen, | die werden 7
alle dich beschützen, fürchte dich nicht vor ihnen, Çatâudanâ.

Die Vasu's von süden her, von norden die Marut dich, | von westen 8
werden die Âditya dich behüten, mach drum den A g n i š ṭ o m a durch.

die Deva, die Pitar, die menschen, die Gandharva und die 9
Apsaras, | alle dise werden dich hüten, mach drum den A t i r â t r a
durch.

luftkreis, himel, erde, Âditya's, die Marut, die weltgegenden, | alle 10
welten der erlanget, der die Çatâudanâ schenkt.

ghṛta sprengend, als ser glückbringende, wird die göttin zu den 11
göttern gehn, | verletze, Aghnyâ, nicht den, der dich kochet, zum himel
geh, Çatâudanâ.

all die götter, die im himel, die in der luft, die auf der erde 12
wonen, | disen melke du immerdar milch, sarpisbutter und madhu auch.

was dein haupt ist, was dein antlitz, was deine oren, deine kiefer, | 13
die sollen dem geber topfen melken, milch, sarpisbutter und madhu
auch.

was dein fell ist, was deine haare [d. i. dein ganzes fell, all deine 24
haare], | die sollen dem geber topfen melken, milch, sarpisbutter und
madhu auch.

deine beiden brüste sollen die zwei puroḍâs sein mit âjya heisz 25
übergoszen, | dise mach dir zu zwei flügeln und füre so zum himel den,
der dich kocht.

was im mörser, an dem stöszel, was am felle im korb [gebliben], 26
reis oder korn, | oder was Vâta Mâtariçvâ blasend geraubt hat, das
mache Agni der hotar zu richtig dargebrachtem.

die göttlichen waszer, die madhureichen, die ghṛtatropfenden geb 27
ich jedem einzeln den brâhmanen in die hände, | mit welchem wunsche
ich euch disz zugiesze, das soll mir alles gelingen, | mögen wir besitzer
von reichtum sein.

Freigebigkeit war mit der vorstellung von einem maghavân unzertrennlich verbunden IX. 81, 3. VII. 32, 15. VI. 48, 8. II. 30, 7. X. 117, 7. (âpiḥ = kšattriya) vgl. V. 42, 8. 9.

Die geschenke, die sie auszteilen, motivieren in naivster weise die gebete der priester für ihre wolfart. V. 79, 6. 7. heldenruhm o reiche

Ušas verleih den sûri's, welche nicht zu faszenden reichtum an rindern und rossen als (ware) Maghavân uns geschenkt haben. Oder VII. 16, 9. 10. bring den maghavân reichtum, und betreibe schleunig (Agni) ihre havyagabe, sie die geschenke an rind und ross verleihn ausz ruhmbegirde, die rette ausz bedrängnis etc. VII. 30, 4. werden die schenkenden gelobt und die sänger erklären sich dankbar, ebenso X. 32, 9. Die götter werden angeeifert, ihrerseits die maghavân zur freigebigkeit anzutreiben vgl. I. 48, 2. VII. 27, 3. 77, 4. 96, 2. VIII. 92, 7. IX. 1, 3. und IV. 51, 3. der reichtum geht den freigebigen nicht ausz X. 117, 1. Vgl. Vâj. S. 7, 47. u. comm.

Geschenkt wurden kühe (VI. 28, 3. 'mit denen man die götter verert, und geschenke macht', eine für brâhmanen ganz besonders angemeszene und für den spender besonders verdienstliche gabe, vgl. Ath. V. XII. 4.) pferde, wagen mit den lenkenden frauen, frauen, mädchen, sklaven überhaupt, gold, kleider. Das schaf war verboten (auch der bock?), als verboten wird auch die anname eines rosses genannt, wol weil disz eigentlich das kšattriyatier war (wie der ebenfalls verbotene elephant). Das schaf wird in der tat nur einmal als opferlon erwähnt Vâl. 8, 3. (ûrṇâvatî); VIII. 59, 15. wird eine geisz und ein kalb als dakšiṇâ des m a g h a v â n Çâuradevya offenbar nur ironisch gepriesen.

Manu IV. 226: çraddhayešṭam (καθῆκον) ca pûrttam (κατόρθωμα) ca nityam kuryâd atandritaḥ |

çraddhâkṛte hyakšaye te bhavataḥ svâgatâir dhanâiḥ ||

mit glauben übe er die werke des gottesdienstes (antarvedi yajñâdikarma) und werke der menschenliebe (anlage von teichen, brunnen, tränken, gastfreundschaft etc.) unermüdet immerdar; | mit glauben vollzogen, von rechtmäszig erworbenem gelde sind sie unvergänglich [verdienst d. i. befreiung ist ihr lon mokša phale bhavataḥ]. 226.

dânadharmam niševeta nityam âišṭikapâurttikam, |

paritušṭena bhâvena pâtram âsâdya çaktitaḥ || 227

der freigebigkeit pflicht er übe immer im išṭam und im pûrttam auch, | mit befriedigtem geiste nach kräften wälend den würdigen (den brâhmaṇa der gelert und fromm).

yat kim cid api dâtavyam yâcitenânasûyayâ |

utpatsyate hi tat pâtram yat târayati sarvataḥ || 228

geben soll der angegangene was immer (svalpam api) ohn widerwillen, | komen wird der würdige [das gefäsz pâtram oder das schiff, farzeug), der (das) vollends ihn befördert (zur befreiung, rettet ausz übeltat, die in die hölle stürzt).

vâridas tṛptim âpnoti sukham akšayyam annadaḥ |
tilapradaḥ prajâm išṭâm dîpadaçcakšur uttamam || 229

wer waszer gibt erlangt sättigung, unvergänglich wolsein wer speise gibt, | wer sesam gibt, ersente kinder, wer eine lampe (in eines brâhmaṇa haus z. b.), auszgezeichnetes auge.

bhûmido bhûmim âpnoti dîrgham âyur hiraṇyadaḥ |
gṛhado ’gryâṇi veçmâni rûpyado rûpam uttamam || 230

wer land gibt, erwirbt die erde (bhûmerâdhipatyam), langes leben, wer gold verschenkt, | wer ein haus schenkt, vorzügliche häuser, wer silber schenkt, vorzügliche schönheit.

vâsodaç candrasâlokyam açvisâlokyam açvadaḥ |
anaḍuddaḥ çriyam pušṭâm godo bradhnasya pišṭapam || 231

wer kleider schenkt, die welt des mondes, der Açvinâ welt, wer rosse schenkt, | wer einen zugochsen schenkt, reichliche (vollgenärte) herlichkeit, wer eine kuh schenket, der sonne welt (standort).

yânaçayyâprado bhâryâm âiçvaryyamabhayapradaḥ |
dhânyadaḥ çâçvatam sâukhyam brahmado brahmasâršṭitâm || 232

wer gefärte oder ruhbett schenkt, erlangt eine gattin, unumschränkte herrschaft, wer schutz (ἄδειαν) verleiht, | wer dhânya körnerfrüchte, fortwärend wolbefinden, | wer das brahma, gleichheit mit dem brahma (brahma = vedaḥ; tat prado vedasyâdhyâpako vyâkhyâtâca).

sarvešâm eva dânânâm brahmadânam viçišyate |
vâryannagomahîvâsastilakañcanasarpišâm || 233

von allen gaben ist die gabe des brahma auszgezeichnet, | vor waszer, speise, kuh, land, kleid, sesam, gold und butter.

§ 66.
Die dakšiṇâ.

Die freigebigkeit zeigt sich nun vor allem in dem opferlone ‘dakšiṇâ’ auch allgemeiner râdhaḥ. Der auszdruck pṛṇâti dürfte sich wol ursprünglich auf die speisung des oder der brâhmanen bezogen haben, die nach opfern etc. üblich und streng geboten war, jedoch scheint der uns vorligende gebrauch bereits dise grenze überschritten zu haben. Wenn es VII. 16, 9. 10. heiszt ‘die maghavân schenken ausz ruhmbegirde’, so ist disz teilweise wenigstens zu verstehn von dem lobe der dakšiṇâ durch die priester unmittelbar nach deren empfang, in der vollen opferversammlung.

Dasz dise dânastuti's keineswegs ein gleichgiltiger gegenstand waren, erhellt ausz dem umstande, dasz sie sich (wir haben ihrer über vierzig) erhalten haben, nachdem das directe persönliche interesse daran längst vorbei war. Ja wir finden mermal zwei, drei dânastuti's an einander gereiht. Wie schon bemerkt, weist disz darauf hin, dasz man das lied widerholt anwandte, den materiellen erfolg der cerimonie wie der mantra's sorgfältig registrierte und dasz der jüngere erfolg den frühern keineswegs verdrängen muszte. Die freude über gaben finden wir offen auszgesprochen A. V. VI. 71. 2.

Es waren leuchtende beispile frommer freigebigkeit, bei denen wiszentliche übertreibung oft genug im spile gewesen sein mochte, daher die warhaftigkeit diser berichte schon im Indischen altertume ihre zweifler fand.

Uebrigens stehn berichte über dakšiṇâ's so wie normierungen derselben in brâhmaṇa's ganz auf demselben boden unbegreiflich ja geradezu unsinnig hoher zalenangaben, angaben von geschenken, die dem beschenkten selber die äuszerste verlegenheit bereitet haben müszten.

Dânastuti's, die an und für sich höchst lerreiches detail bieten, finden sich I. 122, 7. 8. Priyaratha schenkt den Pajra's rinder, pferde, wagen.

I. 126. Dânastuti Svanaya Bhâvya's von Kakšîvân; für tausend somaopfer empfieng er hundert halsketten, hundert rosse, hundert rinder.

str. 3. zu mir sind gekomen zehn dunkle frauengelenkte wagen, geschenkt von Svanaya, eine rinderherde von sechzig tausend kam darnach; als die tage gekomen, empfieng sie Kakšîvân.

4. vierzig flammenfarbige des besitzers der zehn wagen füren an der tausend spitze die reihe, | triefend von trunkesfreude haben die Kakšîvân, die Pajra, gestreichelt (gepeitscht?) die perlengeschmückten renner.

5. nach der ersten schenkung empfieng ich für euch drei angespannte wagen, acht starkmelkende kühe etc.

Es sind hier drei verschiedene dakšiṇâ's specificiert.

IV. 15, 7. der dichter preist das geschenk von zwei pferden seitens Somaka Sâhadevya's.

V. 18, 5. geschenk Açvadâvans von fünfzig pferden, offenbar wegen eines siges, der der tätigkeit der priester (str. 4.) zugeschriben wurde.

V. 27, 1.—3. Asura preist ein geschenk Tryaruṇa Trâivṛšṇa's zwei rinder mit einem karren, 2. hundertundzwanzig rinder, zwei pferde am wagen, wol bei einem zum neunten male vollzogenen opfer.

Hieran hat sich das selbständige stück 4.—6. geschloszen, preis eines geschenks, hundert rinder, von Açvamedha.

V. 30, 12. Babhru preist das geschenk Ṛṇamcaya's, königs der Ruçama, viertausend rinder und den ehernen keszel zum pravargya.

V. 52, 17. Die Çâkin haben dem berühmten Çyâvâçva je siben (es waren ihrer wol 21, weshalb der dichter sie in der person der Marut preist) ein hundert (kühe, pferde) geschenkt für einen sig an der Yamunâ.

V. 61, 10. Çyâvâçva preist ein geschenk von hundert milchkühen, das er von Purumîḍha erhielt, und früher von Taranta Vaidadaçvi.

VI. 27, 7. 8. zwei pferde, zwanzig kühe, dakšiṇâ des Abhyâvartin Câyamâna (als schwer erschwinglich bezeichnet! neben andern zu tausenden und zehntausenden) für den sig über Varaçikha und die Vṛcîvant, und für die eroberung von Hariyûpîyâ.

VI. 45, 31. Bṛbu wird wegen seiner klugen freigebigkeit als an der paṇi spitze stehnd genannt (er war natürlich keiner), seine schenkung aber nur allgemein als tausendfach bezeichnet. [tadâhuḥ svasya gopanam Ath. V. XII. 4, 10.]

VI. 47, 22. Dânastuti Prastoka's, Divodâsa's, Açvatha's Sârñjaya's, vermutlich bei einem und demselben anlasze: zehn pferde, zehn wagenkörbe (voll geladen) gewänder, auszerdem speise, zehn goldklumpen, zehn bespannte wagen, hundert kühe, gut von aller art; es war disz beute ausz dem sigreichen kriege mit Çambara.

VII. 18, 22. von Devavâns enkel zweihundert kühe, zwei wagen von frauen gelenkt von Sudâs verdienend, o Agni, des Pâijâvana geschenk, umwandle ich als hotar preisend den opfersitz.

23. mich faren vier (rosse des Pâijavana, geschenkte, mir hier bestimmte in überflusz von perlenschmuck, | braune des Sudâs, der auf der erde steht, mich und meinen samen zu samen, zu ruhm.

VII. 37, 8. Parvata's geschenk erwähnt aber nur ganz allgemein.

VIII. 2, 41. die Kaṇva's preisen Vibhindu, der 48000 in irgend einer geldsumme (dhanam Sây.) und zwei kühe schenkte.

VIII. 3, 22. Pâkasthâman Kâurayâṇa gepriesen wegen schenkung eines vorzüglichen pferdes (Kaṇvahymnus).

VIII. 4, 19. Eine dakšiṇâ von hundert pferden des königs Kuruṅga gelegentlich erwähnt. Bei den Turvaça haben die Priyamedha und Kaṇva sechzigtausend rinder erhalten.

VIII. 5, 37. f. Der sänger gedenkt der freigebigkeit des Cedi-

königs Kaçu (hundert zugochsen, zehntausend kühe und zehn könige in goldschmucke als sklaven?), preist dise und seine werhaftigkeit.

VIII. 6, 46. f. Die Yadu hatten den Perserkönig Tirindira besigt, dafür wird eine dakšiṇâ von hunderttausend erwähnt. Dasz das folgende, wo Kakuha, ein Yâdavakönig, der geber ist, eine besondere dakšiṇâ bezeichnet, ist wol gewis (dreihundert pferde, zehntausend rinder, viererzüge von zugochsen).

VIII. 19, 36. Dânastuti Trasadasyu Pâurukutsya's; fünfzig frauen hatte er den Sobhari geschenkt, der rest ist unverständlich.

VIII. 21, 18. wird Citra wegen einer groszen (sahasram ayutâ) nicht näher specificierten dakšiṇâ in prägnanter weise (villeicht von einem Sobhari) gepriesen.

VIII. 24, 29. Nârya's dakšiṇâ in auszsicht gestellt von Vyaçva, die so vile kühe befaszen werde, dasz man sagen werde, Vala habe hier seine kühe preis gegeben.

VIII. 25, 22. Ukšaṇyâyana Harayâṇa Sušaman warscheinlich eine person, seine dakšiṇâ wagen und pferde, die in den händen gewandter krieger vile herden erbeuten. Der dichter villeicht Viçvamanâḥ Vâiyaçva.

VIII. 54, 12. allgemein gehaltene dânastuti der enkel Durgaha's (sahasreṇa surâdhâḥ).

VIII. 57, 14. Dânastuti von drei männern und ihren söhnen, abkömlingen wol von Purumâyî: Atithigva Ṛkša Açvamedha, Indrota Çrutarvan Pûtakratu geschenk von sechs pferden.

VIII. 59, 13.—15. Puruhanman preist ironisch Çara Çâuradevya's dakšiṇâ ein kalb und eine geisz für ihn und noch zwei andere. Dieselbe nimt sich unter den sonstigen höchst komisch ausz.

IX. 58, 3. Dakšiṇâ von dreiszigtausend hat der dichter von Dhvasra und Purušanti erhalten.

X. 33, 4. 5. Kuruçravaṇa's geschenk drei pferde am wagen.

X. 62, 7. Manu Sâvarṇya's dakšinâ (tausend kühe, hunderttausend pferde 'ein breiter strom') vom sänger gepriesen.

X. 93, 14. Dakšiṇâ von Duḥçîma Tânva, Vena Pṛthavâna (Parthya), Ṛâma Mâyava fünfhundert pferde (und fernere sibenundsibzig?).

Vâl. 7, 1. Dakšiṇâ Dasyave vṛka's hundert weisze rinder wie sterne am himel, hundert bambusbalken (?), hundert hunde, hundert gegerbte felle, hundert zöpfe ausz balbajagras, vierhundert rote stuten (arušîṇâm kann auch etwas anderes sein) erhielten die Kaṇva's anläszlich eines siges über die schwarzen eingeborenen. Vâl. 8, 1. reichtum von zehntausend: hundert esel, hundert schafe, hundert ketten sklaven und noch ein schönes pferd.

Zwei und drei dakšiṇâ hinter einander finden sich mermals:

V. 33, 7.—10. zehn weisze rosse des Trasadasyu Pâurukutsya, tausend rote des Mârutâçva Cyavatâna dann andere des Dhvanya Lakšmaṇya.

VI. 63, 9. trefliche rosse, braune, des Puraya, hundert des Sumîḷha, speisen bei Peruka; Çâṇḍa Hiranin's sohn zehn kühe oder rinder; Purupanthâḥ hunderte, tausende von pferden den Bharadvâja's.

VIII. 1, 30. Ninditâçva Prapathî Paramajyâḥ haben pferde geschenkt. Ebenso zwei pferde Svanadratha Âsaṅga's sohn braune mit goldener decke. Mit zehntausend hat Âsaṅga Plâyogi die andern übertroffen, indem er zehn weisze ochsen gab, weil er seine zeugungskraft wider erhielt.

VIII. 6, 46. villeicht, wie oben bemerkt, auf zwei verschiedene anläsze zu beziehen.

VIII. 46, 21. Pṛthuçravâḥ Kânîta's dakšiṇâ wird von Vaça Açvya hoch gepriesen als beispillos: sechzigtausend pferde, zweitausend zugochsen, zehntausend kühe im ganzen, tausend braune, tausend rotgefleckte (?), ein goldener wagen, zehn andere pferde etc. Die mittlere dânastuti ist unklar, sie scheint sich auf beute an vieh zu beziehen, das den Tṛtsu abgenomen worden. Die dritte ist eine dânastuti des Dâsa Balbûtha vom volke (wie es scheint) der Tarukša, allgemein gehalten, eine goldgeschmückte frau wird erwähnt.

VIII. 54, 10. ist villeicht der râjâ maghavâ, der gold und tausend scheckige pferde gegeben, nicht auf die enkel Durgaha's zu beziehen.

VIII. 63, 13. zuerst eine dânastuti Çrutarvan Ârkša's pferde, wie es scheint, die zweite Çavišṭha's der vier rasche pferde geschenkt hatte, und deshalb von dem dichter Gopavana als freigebigst mit pferden genannt wird.

§ 67.

Widerspänstigkeit gegen dise forderungen, und ihre strafe — Reichtum armut — freiheit abhängigkeit.

Aber eine grosze anzal von solchen musz es gegeben haben, die den anforderungen diser drei gebote, die von einander unzertrennlich waren, nicht entsprachen. Disz waren zunächst selbstverständlich die, welche unter die bezeichnung Dâsa Dasyu paṇi arâti (vṛtra) von rechtswegen fielen, weil sie ihrer abstammung nach zu den Ârya's nicht gehörten, und sich disen auch nicht unterworfen hatten. Es ist jedoch

unzweifelhaft, dasz auch unter den Ârya selbst leute genug waren, welche dise gebote entweder nicht befolgen konnten, oder nicht befolgen wollten; endlich ist es auch gewis und oben bereits nachgewiesen, dasz die Ârya selber gar nicht anstand namen, mit disen bezeichnungen ihre eigenen stammverwandten zu beehren, so oft sie ausz irgend einem anlasze untereinander in conflict geraten waren, ja disz geht so weit, dasz es oft ser schwirig, manchmal geradezu unmöglich ist, ausz dem wortlaute mit sicherheit zu erkennen, ob Ârya oder Nichtârya gemeint sind. Disz hat schon Mr. Muir richtig erkannt.

Die auszerordentlich reiche terminologie für irreligiöses wesen und treiben läszt mit einer zimlichen sicherheit erkennen, dasz die von den priestern gepriesene gläubigkeit, werktätigkeit und freigebigkeit keineswegs ein so besonders allgemeiner zug war. Wir finden da genannt adeva's adevatra adevayat adevayu devanidaḥ gottlose, nicht götterfreundliche, götterschmäher, anindra Indrafeindliche, açraddha ungläubige, avrata die keine heiligen werke vollziehen (laszen), anyavrata apavrata die andern religiösen gepflogenheiten huldigen, werkfeindliche, ayajña akratu opferlose, anâçîrdâ die keine milchtränke darbringen, ayajyu die keine götter vereren, ayajvan nicht opfernd, abrahman brahmadviš- die von brahma nichts wiszen wollen, dureva die von bösem wandel sind, druhvan lügnerisch. Auch die bezeichnung mûra tor, 'verwirrter', bezieht sich häufig auf verkertheit, verblendete missachtung der götter und ihrer anforderungen: IV. 27, 7. VIII. 21, 15. 45, 23. X, 4, 4. 46, 5. Damit hängt nun zusammen die bezeichnung als unfreigebig abhuñjan, dem geben abgeneigt aditsan, nicht sättigend apṛṇan, nicht lonend arâdhâḥ, paṇi arâti ari. Dasz arâti wirklich von râti und a privativum abzuleiten, scheint uns trotz I. 29, 4. u. 147, 4. ser zweifelhaft zu sein; denn es wäre schwirig ausz dem blosz 'nichtgabe' die bedeutung abzuleiten, die arâti factisch hat. Wir leiten es daher von ari ab, so wie satiât von sati, salūti für salvāti, daher aryo arâti IV. 50, 11. VI. 16, 27. 48, 16. 59, 8. VII. 83, 5. VIII. 39, 2. IX. 79, 1. 3. X. 133, 3. aghânyaryo vanušâm arâtayaḥ arâtayaḥ = aryo dhiyaḥ. Das wort 'ari' bietet gleichfalls keine geringe schwirigkeit, sowol für die motivirung der doppelten bedeutung, als wo es gilt, die wal zwischen beiden entgegengesetzten bedeutungen zu treffen. Ganz entschieden verunglückt ist Grassmanns versuch, dieselben durch mittelnüancen zu vermitteln, denn 'ari' komt nur vor in der bedeutung 'gut' und 'freund' oder 'böse' und 'feind', alle vermittelnden bedeutungen sind erfunden.

Es ist uns denn auch unzweifelhaft, dasz 'ari' 'gut' und 'ari' 'böse' zwei verschiedene wörter sind. Wir erklären 'ari' 'gut' ausz rari mit

verstümmelter reduplication wie irajyati iradhyâi von verbalwurzel râ, 'ari' 'böse' ausz verbalwurzel 'ar (ari)' angreifen. Arâti hat in seiner anwendung grosze ähnlichkeit mit vṛtra. Es ist etwas positives, sie kann gewalt erlangen über den menschen, daher der wunsch II. 7, 2. nicht soll eines gottes oder sterblichen arâti gewalt über uns erlangen, hilf vor diser und vor hasz. VIII. 43, 3. wir haben soma getrunken, sind unsterblich geworden, sind ins liecht gelangt, haben die götter gefunden; was soll uns jetzt die Arâti anhaben etc. X. 133, 3. hinweg alle Arâti. 85, 32. apa drântu 'fortlaufen sollen alle Arâti'. 57, 1. keine A. sollen unter uns weilen. VII. 83, 3. der leute Arâti drängten sich um mich. II. 35, 6. der in zigelburgen die ausz ungebrannten zigeln, in der ferne, der unverletzliche, den erreichen nicht die Ar. noch der betrug, der leute, ähnl. II. 23, 4. — VI. 4, 5. möchten wir besigen, der gegen deine weisungen als Ar. vorzugehn trachtet. Agni soll sie verbrennen III. 18, 1. IV. 4, 4. VII. 1, 7. abwer derselben I. 116, 21. III. 24, 1. VI. 16, 27. 44, 9. VIII. 11, 3. 39, 2. 9, 1. 60, 4. IX. 96, 15. Sie werden denn auch im Yajurveda den rakšaḥ gleich gestellt: pratyušṭam rakšaḥ pratyušṭâ arâtayaḥ.

Die opposition gegen die von der priesterlichen kaste aufgestellten grundsätze, die verweigerung der dem gläubigen von derselben auferlegten leistungen forderte den grimm und die verwünschungen derselben herausz. Für dise vergehn gab es ihrer anschauung gemäsz keine gelindere strafe als vernichtung. Mochte der halsstarrige Ârya oder Dâsa sein, sein leben oder doch seine freiheit war verwirkt, er samt seinem besitz ward das rechtmäszige eigentum des frommen, der (durch die priester) der göttlichen huld vergewissert über ihn und die seinigen, über alles, was er sein nannte, herfiel, und es sich zu eigen machte. Die 'gottlosen' waren gewissermaszen der reiche schatz, in den der 'fromme' jeden augenblick einen tüchtigen griff machen durfte, freilich auf die gefar hin, sich gelegentlich die finger zu verbrennen (vgl. X. 131, 2.); der priester half ihm so weit er konnte, seine hilfe war die ideale des gebetes, er rief, wie wir ausz den texten ersehn, in der schlacht, im heere mitten innen stehnd, die götter an; er zog die götter I. 59, 6. VIII. 92, 2. (in der weise der römischen evocatio) von der seite des feindes auf die eigene herüber. Aber dafür muszte er auch, wie wir gesehn haben, ganz gehörig entlont werden, sonst — vernichtung, untergang, war auch hier die folge. Der priester mag auch nicht selten das loosz der misslungenen unternemung, die folgen der niderlage geteilt, sein leben eingebüszt haben, ein solches beispil haben wir an dem berühmten, greisen Kavaša Âilûša, der in der zehnkönigs-

schlacht mit den Druhyu's ums leben kam (VII. 18, 12.) vgl. bei den Juden den מְשׁוּחַ מִלְחָמָה, und Moses' gebet Ex. 17, 11. 12.

Auch in späterer zeit galt es für unrecht, dasz der Çûdra besitz aufhäufe, Manu X. 129. denn wenn der Çûdra zu gelde komt, ist selbst der brâhmaṇa vor ihm nicht sicher.

Die zuversicht, dasz die götter in disem sinne handeln und ihre hilfe leihen werden, wird auf die manichfaltigste weise auszgedrückt, bald indem disz als grundsatz göttlicher handlungsweise hingestellt wird.

I. 33, 3. mit allen waffen bewert hat er die köcher umgehängt, von welchem bösen (aryaḥ) er will, treibt er das vieh zusammen, indem du o Indra vil gut aufhäufest, werde o starker an uns nicht zum paṇi. Denn mit der keule schlugst du den reichen Dasyu, — über die weite fläche giengen sie nach allen seiten, wie greise, entkräftet, schwanden dahin die opferlosen. Zur flucht wandten o Indra die häupter sie, die opferträgen beim kampf mit den opferfreudigen, als du — ausz himel und erde hinwegbliesest, die keine heiligen werke übten. I. 81, 6. I. 84, 7. 8. 33, 3. — I. 101, 4. Indra, der der tod sogar des starken, der keinen soma presst (I. 103, 6. 104, 6). I. 121, 13. die keine götter vereren, die hast du in die grube gestürzt. I. 122, 9. das volk, das nicht keltert, das zieht sich das fieber ins herze etc. I. 125, 7. den nicht spendenden soll kummer treffen. I. 130, 8. — I. 131, 4. du züchtigtest Indra den sterblichen, der keine götter verehrt. — I. 133, 7. es erkämpft der kelterer wonung in überflusz, kelternd bannt er den haszer, bannt den haszer der götter. — I. 150, 2. der du auf den ruf des untätigen reichen, der nichts gespendet, des gottlosen dich nicht aufmachst. I. 152, 2. dreimal trift die schneide, viermal die schreckliche schneide, die götterfeinde giengen zuerst zu grunde. I. 174. wie burgen brachst du die gottlosen (an keine götter glaubenden) stämme, beugtest die waffe des gottlosen Pîyu (oder haszers?). I. 190, 5. nicht dem boshaften laszest du schönes zukomen. II. 23, 4. quäler des brahmafeindes, vernichter seines eifers bist. IV. 5, 4. Agni verzert die, welche Mitras und Varuṇa's satzungen verletzen. IV. 16, 9. zu grunde gieng der brahmafeindliche, zauberstarke Dasyu. — V. 2, 9. 10. mit herem liechte stralt Agni ausz, allen zauber derer, die böses wandels, bewältigt er. — VI. 22, 8. VI. 61, 3. Sarasvatî, du warfst nider die götterschmäher, des Bṛsaya nachkomenschaft des zauberhaften, den völkern fandest du die flüsze etc. — VII. 6, 3. nidergehn hat er gemacht die einsichtslosen, habsüchtigen, feindlich sprechenden, die glaubenlosen paṇi, die ohne erhebung, ohne opfer. — VII. 32, 9. VII. 61, 4. ohne helden zu bringen sind dahingegangen die monde des opferlosen; der aber ans opfer denkt, wird seine kraft dauern machen. —

VII. 83, 7. zehn könige, unfromme, haben Sudâs in der schlacht nicht bekämpft. — VII. 93, 5. wenn zwei grosze heere zusammenstoszend im wettkampf glänzend am leibe (gerüstet) dort, wo helden gewinnen, sich anstrengen, da tötet ihr zwei den unfrommen im bunde mit den frommen, mit denen die soma gepresst haben. — VIII. 31, 15. schnell komt vorwärts in allen schlachten des frommen wagen, der opfermann, der der götter geist zu vereren bestrebt ist, der wird die opferlosen überwinden. — VIII. 51, 12. als warhaften preisen Indra wir, nicht als unwarhaften, | er ist des nicht trank spendenden gewaltiger töter, reichliches liecht dem trank spendenden. — IX. 63, 24. stosz das unfromme volk (hinweg). — IX. 73, 8. er stöszt die verhaszten werklosen in die grube. — X. 27, 1. Das, o preissänger, war mein entschlusz, dasz ich hülfe dem pressenden opfernden; der keinen milchtrank darbringt, den schlage ich nider, den, der die treue bricht, von schlechter tat, obwol er die mittel hat. Dagegen Vâj. S. çrad asmâi naro vacase dadhâtana yadâçîrdâ dampatî vâmam açnutaḥ | pumânputro jâyate vindate vasu adha viçvâhârapa edhata gṛhe: glaubt ihr männer diser rede, dasz mann und frau, die milchtrank darbringen, schönes erlangen; | ein männlich kind wird ihnen geboren, (der herr) erwirbt gut, und alle tage hindurch gedeiht er ohne gebrechen im hause. Die strophe wird von der frau gesprochen. Und 9, 24. aditsantam dâpayati prajânan 'auch den, der nicht geben will, macht er geben, wol kundig (Prajâpati). — X. 42, 4. im streit um das eigentum o Indra, im zusammenstosz rufen die leute dich, da macht, der havis hat, ihn sich zum bundesgenoszen, nicht mit dem nicht pressenden wünscht freundschaft der held. — X. 49, 1. ich bins der vorwärts bringt den opfermann, die nicht opferer hab ich in allen schlachten bewältigt. — X. 160, 4. er nimt rücksicht auf den, der obwol er reich, ihm nicht soma keltert; den stöszt mit dem ellenbogen der Maghavân hinweg, unaufgefordert tötet er die brahmahaszer. V. 42, 9. die frommem werk abgewandt, in ihrem laufe gedeihen gehabt haben, die brahmafeinde halte von der sonne ferne. Der ware fürst tötet mit kraft den vṛtra, o Agni, als vipra verteilt er des paṇi narung, den du, o kundiger, mit dem kinde der waszer förderst. — VII. 19, 1. der den hausstand eines jeden, der nicht spendet, als besitz hingibt dem, der reichlichen trank keltert. — VIII. 14. 15. die gemeinde, die nicht keltert, hast du nach allen richtungen hin zerstreut, siger die somatrinker wurden. — VIII. 24, 22. VIII. 45, 15. der reiche nichtgeber, der zum reichtumserwerbe dich verachtet hat, dessen besitz bring uns her VIII. 51, 12. Dagegen z. b. II. 12, 6. 14. 15. Ath. V. XII. 2, 51.

Andererseits wird der gott auch aufgefordert, in dem sinne des

religiösen glaubens zu handeln, so I. 51, 8. 9. unterscheide die Ârya und die Dasyu, züchtigend gib preis die werklosen dem, der barhis hat, ein auszgibiger förderer des opferers sei etc. Dem, der gewissenhaft vollzieht die heiligen werke, preisgebend die denselben abgeneigten, mit den tüchtigen zerschmetternd die untüchtigen, hat Vamra geprisen des obwol groszen, doch immer noch wachsenden, des zum himel aufstrebenden wälle gesprengt; vgl. auch I. 54, 8. 99, 1. 94, 8. — I. 132, 4. den trank kelternden gib preis einen jeden werklosen, einen jeden böswilligen werklosen. I. 147, 2. merke auf dise meine rede — der eine haszt dich, der andere besingt dich, als vererer preis ich deinen leib o Agni. — I. 175, 3. du bist ein gewinnender held, treib an den kriegswagen des menschen, überwindend den werklosen Dasyu, brenn ihn wie ein gefäsz mit (deiner) flamme u. I. 176, 4. II. 23, 12. 8. Bṛhaspati, der durch gottlose gesinnung angreift, töten will, weil er für einen groszen herscher sich hält, des mord reiche nicht bisz zu uns, nider zwingen mögen wir den grimm des trotzigen gottlosen; wirf nider die götterschmäher, die von bösem wandel sollen nicht das höchste glück erreichen. II. 26, 1. der ehrliche sänger (sprecher) soll seine angreifer überwinden, der fromme besigen den unfrommen. III. 30, 17. auf den brahmahaszer wirf den glühnden pfeil. V. 4, 5. hieher V. 42, 9. 10. sieh oben bei der freigebigkeit. VI. 14, 3. manichfach o Agni wetteifert um deine gunst der reichtum des frommen, die sterblichen bekämpfend den Dasyu, mit heiligen werken den werklosen zu überwinden bestrebt. VI. 22, 8. dem trüglichen volke entflamme den irdischen, den himlischen und den luftraum, erhitze sie von allen seiten, erde und waszer erhitze dem feinde des brahma. X. 125, 6. ich (Vâk) spanne Rudra den bogen, dasz er den brahmahaszer tödte. VI. 49, 15. unvergänglichen wonsitz gewärt, mit dem wir der leute gottlose heere angreifen mögen, die gottlosen menschen treffen mögen. VI. 52, 2. 3. wer o Marut uns verachtet, oder das brahma schmäht, das vor sich geht, dem sei böser brand, der himel umglühe den haszer des brahma. Hat man dich nicht schützer des brahma, o soma, genannt, nicht unsern beschützer vor fluch? siehst du nicht, wie wir geschmäht werden? auf den brahmahaszer wirf den brennenden pfeil. VIII. 45, (15.) 23. nicht sollen die toren, wenn sie hilfe verlangen, nicht die spötter dich hintergehn, nicht die brahmahaszer liebe. VIII. 53, 1. schlag hinweg die brahmahaszer. VIII. 59, 7. nicht soll der gottlose sterbliche speisen erlangen. — IX. 41, 2. 73, 5. X. 22, 8. Uns greift ringsum an der werklose Dasyu, der gedankenlose, der anderes übt, der unmensch; des Dâsa waffe o feindtöter, mache stumpf. X. 38, 3. der Dâsa oder Âryafeind, o vilgepriesener, der gottlose, der, o Indra, kampf gegen uns beabsichtigt, die sollen

leicht besigbar durch uns sein die feinde, mit dir mögen wir sie im zusammenstosze besigen. I. 176, 4. jeden töte, der nicht keltert, den unzugänglichen, der dir keine freude. I. 182, 3. was tut ihr dort, wundertäter, was sitzt ihr [bei] irgend welchen leuten, die ohne havis zu opfern grosz (geworden) sind? eilt über sie hinweg, macht altern des paṇi leben, leben und liecht bereitet dem beredten sänger. Vâj. S. 12, 62. den, der nicht keltert, der kein opferer, such auf, dem gange des diebes, des räubers geh nach; | einen andern als uns suche auf, das ist dein gang; anbetung, o göttin Nirṛti, sei dir (beim agni cayanam).

VIII. 86, 2. die unvergängliche schenkung, das rind, das ross, das du verleihst, disem opferer der keltert, der dakšiṇâ (für den priester) hat, disem verleih dieselben, nicht dem paṇi. I. 110, 7. mit eurer gnade, o götter, möchten wir an glücklichem tage überstehn die schlachten, die uns die bieten die keinen soma keltern. I. 151, 7. wer sich euch beiden müht mit opfern, und schenkt, als weiser hotar opfert, als vollender des 'gedankens (der absicht), zu dem komet ihr zwei, M. u. Var. besuchet das opfer, uns freundlich gesinnt komt zu den liedern ihr mit wolwollen. Die gottlosen sind machtlos V. 2, 3. was sollen mir leute ohne Indra, ohne uktha anhaben? X. 27, 6. V. 61, 6. gar manches weib ist beszer, als ein gottloser geiziger mann. Daher VII. 18, 16. ardham vîrasya çṛtapâm anindram. X. 48, 7.

Es war natürlich, dasz unter solchen verhältnissen armut eine grosze sünde war; nur gelegentlich wird auf den übermut angespilt, den der reichtum gewönlich in seinem gefolge hat und mit ihm die gottlosigkeit VIII. 21, 14. nicht den reichen findest du dir zum freundschaftsbunde, dich verachten, die vom surâtrinken aufgeschwollenen, (vgl. II. 12, 6. der antreiber des tätigen, magern brahman, des flehnden, demütigen (armen) X. 41, 2. VI. 37, 1. VII. 21, 8. VIII. 92, 13. X. 67, 11. VI. 23, 3. dâtâvasu stuvate kîraye cit. VII, 97, 10.) so wie andererseits gelegentlich der gott als erhaben über das bedürfnis von menschlichem lobe geschildert wird VIII. 59, 10. du sättigst reichlich, die dich schmähen. Auf die fromme gesinnung wird der nachdruck gelegt I. 31, 13. 14. Gewönlich wird die armut ser energisch perhorresciert; sie heiszt durevâ von schlechtem wandel, natürlich, weil der arme den anforderungen der götter und der priester nicht gerecht werden konnte; X. 43, 3. abwendet sich Indra von dürftigkeit und hunger, über guten reichtum verfügt der maghavân. Sie wird zusammengenannt mit kšudhâmâra tṛšṇâmâra Ath. V. IV. 17, 6. añhaḥ durmati avîratâ durvâsaḥ nagnatâ agotâ kšut jasu rakšaḥ VII. 1, 19. flg. 4, 6. V. 36, 3. wie ein sich drehendes rad so zittert mein herz ausz furcht

vor armut; X. 33, 2. es bedrängt armut, nacktheit, hunger, wie ein vogel ist ängstlich bewegt der sinn. III. 8, 2. der yûpa die opfersäule soll 'weit hinweg drängend die dürftigkeit' sich erheben zu groszem glücke, ähnl. IV. 11, 6. III. 16; 5. gib uns nicht preis der dürftigkeit, dem heldenmangel, dem rindermangel etc. VIII. 18, 11. haltet fern o Âditya's den pfeil, und die armut. X. 76, 4. VIII. 55, 14. 15. rette du uns ausz diser dürftigkeit, disem hunger und fluche etc. Auch çûnam (leere) wird gelegentlich so angewendet, wenn der dichter die armut von seinem freunde dem maghavân abwenden will: II. 27, 17. möge ich nicht, o Varuṇa, erleben die verarmung des maghavân, des vil gebenden freundes, mög ich nicht komen um den leicht bewältigten besitz etc. VIII. 45, 36. nicht soll ich des freundes oder des sohnes verarmung erleben. Auch çûnam nṛṇâm = avîratâ VII. 1, 11.

Der reichtum dagegen ist schützer der hohen ordnung I. 127, 9. 141, 11. VI. 49, 15. vgl. VIII. 45, 26. 49, 11. X. 47. Freiheit svapatyam ist daher hochgeschätzt I. 54, 11. 83, 6. 72, 9. und oft entgegengesetzt asvagatâ A. V. IX. 2, 3. zusammengenannt mit unglück, kinderlosigkeit, herabgekomenheit. Das schmerzliche der abhängigkeit wird erörtert VII. 4, 6.—8. (386.)

§ 68.

Grundbegriffe der religion. — Das ṛtam-dharman.

Die drei gebote des glaubens, der werktätigkeit, der freigebigkeit (dagegen Bṛh. Âr. up. dâmyata datta dayadhvam) waren untergeordnet andern allgemeinen vorstellungen, welche sich auf die weltordnung und das wechselverhältnis zwischen göttern und menschen bezogen. Der zusammenhang zwischen jenen geboten und disen vorstellungen wurde allerdings in ser naiver weise vermittelt, wie wir sehen werden, den vorstellungen selber ist aber ein hoher wert durchausz nicht abzusprechen, wärend die spätern entwicklungen nichts ähnlich abgeschloszenes und befriedigendes hervor gebracht haben.

Das oberste moment ist das ṛtam (pers. arta 'gut war' baktr. arĕta griech. *ἄρτι-ος*); es bedeutet 'war, richtig, gut' (I. 152, 1. schwinden macht ihr alle lüge, mit der warheit, Mitra und Varuṇa geht ihr VII. 65, 3. X. 124, 5. Varuṇa scheidet vom ṛtam das anṛtam 'die warheit von der lüge' X. 87, 11.), was seinen gang gegangen ist, von der verbalwurzel ṛ (ari arî ar) rî ri letzteres 'fließzen', daher rîti 'flusz' 'flieszen' oder die dem flieszen analoge spontane bewegung, so der häufig vorkomende auszdruck rîtyâ 'der richtigen naturgemäszen logischen folge nach', lat.

rite ‘richtig, in ordnungsmäsziger weise’. Daher auch lat. ritus ‘der richtige, heilige gebrauch, die richtige verfarungsweise beim gottesdienste’.

Die älteste form ist ṛt, in etwas veränderter form rit-aḥ âpaḥ waszer (wie kṛmi und krimi kṛvi (Sâmav.) und krivi tṛtîya und tritîya Tṛta und Trita etc.), daher die alten interpreten auch ṛtá oft mit ‘waszer’ übersetzen. Auch ṛti komt vor, aber selten, und das verhältnis zu ṛt ist aufzufassen, wie das von stuti und stut. Ursprünglich lautete die form stuti und ward sowol für den handelnden wie für die handlung gebraucht; allmählich spaltete sich die form in stuti stut. Noch finden sich jedoch fälle, in denen stut nicht auf das nomen agentis auszschlüszlich beschränkt ist.

Auch das einfache ṛt komt vor in der bedeutung von ṛta in ṛtaspati VIII. 26, 21. und ṛtas kavi VIII. 49, 5. IX. 62, 30. Man vergleiche ähnliche griechische bildungen auf *τ* statt *τό*. Das griechische *ἄρτι-ος* geht auf die älteste vollkomenste form arti ariti zurück, und stimmt in der bedeutung vortreflich. Ṛtam als abstractum bezeichnet ‘recht, warheit’ im höchsten umfaszendsten sinne, in der beziehung auf den gesammten weltlauf, so weit der mensch damals denselben übersah, das regelmäszige ungestörte ineinandergreifen aller dabei beteiligten factoren. Unter disen nemen natürlich die elementaren kräfte der natur, des sturmes, des regens eine hervorragende stellung ein; vorzüglich das waszer ist als bedingung alles organischen lebens, wol auch wegen seiner beweglichkeit im gegensatz zu dem starren für die antike philosophie und weltanschauung von gröszter bedeutung und konnte daher besonders nach Indischer anschauungsweise als repräsentant der weltordnung des durch dise bedungenen l e b e n s angesehen werden. Doch läszt sich schwerlich eine stelle im Ṛgveda für dise bedeutung auszfindig machen. Dagegen ist das opfer oft damit bezeichnet worden, da dises ganz besonders den zweck hatte, die weltordnung zu erhalten, und in seiner zwischen göttern und menschen vermittelnden stellung direct als die verkörperte weltordnung bezeichnet werden konnte. So wird in unmittelbarer aufeinanderfolge I. 105, 4. yajña und ṛtám identificiert und str. 5. wird ṛtam als warheit dem anṛtam als der lüge entgegengesetzt.

Wenn wir nun finden, dasz ṛtam das opfer ist, so ist kein wunder, dasz letzteres durch adhvara bezeichnet wird. Dise vollkomen richtige auffaszung prof. Benfey’s ist leider von ihm selber fallen gelaszen worden, wir glauben im entschiedenen gegensatz zu allem, was hierüber gesagt werden kann. Die zusammenstellung mit adhvan kann nicht gebilligt werden, weil das opfer wol als ‘gang’ (yâman), nicht aber als ‘weg’ (z. b. panthâḥ) bezeichnet wird. Die herleitung von

verbalwurzel dhvar gibt ein wesentliches moment der Indischen anschauung, im opfer ligt eben die einzige gewär, die der mensch in seinem verhältnisse zu den göttern hat. Es ist also in der tat a-dhvará nicht 'truglos' sondern 'untrug'. Charakteristisch ist die verbindung yajño adhvaraḥ I. 1, 4. offenbar eine ser nachdrückliche verstärkung des auszdruckes, so VIII. 10, 4. I. 128, 4. VI. 10, 1. Ath. V. V. 27, 8. I. 14, 11. liesze sich übersetzen: Du, Agni, als von Manu eingesetzter hotar, nimst bei den opfern deinen sitz | semam (yajñam) vollziehe dises opfer als untrug, als unzweifelhafte gewär der erhörung. Allein es ist gewis, dasz adhvara schon vollständig die bedeutung opfer angenomen hat (wie disz ausz dem häufigen plural hervorgeht), was freilich die rückbeziehung und anspilung auf die offenbare etymologie ebensowenig auszschlieszt als disz bei Maghavân der fall ist. Man vergl. VI. 2, 3. VII. 39, 4. 43, 2. bes. 92, 5. kom mit deinen hundertdeinen tausendfachen gespannen zu dem opfer als zu untrüglicher gewär. Unzweifelhaft war man sich hier beider bedeutungen 'opfer' und 'untrug' bewuszt. Ebenso III. 8, 8. ûrdhvam kṛṇvantu adhvarasya ketum 'hoch sollen sie erheben des untrugs fane'. III. 11, 1. Agni ist hotar, der bei allen menschen verbreitete priester des untrugs (der sichern gewär), er weisz unser opfer alsogleich. X. 21, 6. dich o Agni flehn sie an bei den opfern prayati adhvare, vgl. 77, 8 104, 6. In demselben sinne heiszt Agni hotâ adhruk adroghavâk VI. 11, 2. 62, 4. 15, 7. VIII. 44, 10. etc. III. 14, 6.

Für ṛtam ist die bedeutung 'war' (worausz sich dann für das neutr. ṛtam die abstractbedeutung 'warhaftigkeit' ergibt) schon ausz dem Indischen altertum bezeugt: ṛtam satyanâma als synonym von satya; sie läszt sich vorzüglich prägnant erkennen ausz I. 139, 2. wo gesagt ist, dasz die sonne nicht der ware, eigentliche glanz Mitra's und Varuṇa's ist. X. 34, 12. ich spreche die warheit. Daher anṛtam zugleich gegensatz zu satyam (Mitra und Varuṇa scheiden die lüge und die warheit, daher Varuṇadhrut der d. Var. hinter geht) 'war', und wird besonders für meineid gebraucht. Synonym sind ṛju 'gerade' anṛju (nur einmal, sonst) vṛjina 'krum verdreht verkert pervers'. So ist ṛju eine erwünschte eigenschaft für den weg I. 41, 5. X. 85, 23. in übertragener bedeutung VI. 70, 3. — II. 26, 1. ṛjur ichansaḥ 'der gerechte sänger wird die angriffslustigen besigen'; 27, 9. die drei glanzfirmamente sollen halten die Âditya's dem gerechten sterblichen'; IX. 97, 18. indem du dich läuterst o soma, löse trenne den geraden von dem schlechten wandel; str. 43. ist soma: ṛjur vṛjinasya hantâ 'gerecht, töter des verkerten, des bösen'; II. 27, 3. vṛjinota sâdhu; IV. 1, 17. die sonne steigt empor zu den hohen flächen schauend das gerechte (gerade) unter den

menschen und das schlechte (verkerte). Ebenso VI. 51, 2. VII. 60, 2. X. 67, 2. ṛju dîdhyânâḥ 'rechtdenkend'. Der gegensatz z. b. asamane adhvani vṛjine pathi 'auf unebener ban, auf schlechtem wege' (der vil krümmungen hat, für den kriegswagen also ungünstig ist). V. 12, 5. ṛjuyate vṛjinâni bruvantaḥ 'die dem, der das rechte will, verkertes sagen'. VII. 104, 13. 'nicht fördert der soma den verkerten, noch den, der das kšattriyam unberechtigter weise inne hat. Für ṛju finden wir hie und da sâdhu, welches jedoch mer die bedeutung 'prosper propitius' 'zum heile, zum gelingen fürend', und erst dann die von 'gut, recht' besitzt.

Charakteristischer jedoch sind die auszdrücke 'sat' (sant santya satya) und 'asat' in der bedeutung 'gut' und 'schlecht' so VIII. 43, 14. VI. 18, 4. 'für warhaft (sat) halte ich dise deine sigeskraft'; VII. 104, 12. leicht zu erkennen dem einsichtigen menschen widerstreiten sich die ware und die falsche rede (saccâsacca vacasî paspṛdhâte); was von beiden das ware (satyam), was das geradere (ṛjîyaḥ compar. von ṛju gegen rajišṭha superl.), das begünstigt der soma, und vernichtet die lüge (asat). VI. 27, 2. sad asya made sad u asya pîtâu indraḥ sad asya sakhye cakâra: warhaftes (die erwartungen nicht lügen strafendes) hat Indra bei seinem safte, bei seinem trunke mit ihm (dem soma) im bunde vollbracht. IX. 21, 7. 'des guten lied haben sie in bewegung gesetzt' soma beginnt zu rauschen, und dises rauschen verkündet gutes. VII. 104, 8. wie waszer in der holen faust zusammengefaszt, so soll sein der sprecher der falschen rede. IV. 5, 14. asatâ sacantâm 'waffenlos sollen mit dem schlechten sie im bunde sein' d. i. unglücklich (im kampfe) sein. V. 12, 4. wer sind die, die den trank der lüge hüten, wer sind die vertreter der unwaren rede? Es versteht sich, dasz das moralische asat von dem metaphysischen μὴ ὄν streng zu scheiden ist. Ath. V. VII. 42, 2. wird es zugleich als physisches übel, krankheit bewirkend tanûšu baddham 'im leibe festsitzend' gedacht.

Anṛtam ist übrigens nicht blosz 'lüge, unwarheit' sondern schlechtigkeit überhaupt, so VII. 86, 7. 60, 5. 28, 4. Es ist offenbar ein product Erânisch-Indischer geistesentwicklung (vgl. freilich auch bâgad 'mentitus est' im hebr.), die sünde, zu deren bezeichnung es ja noch andere auszdrücke gab (enaḥ âgaḥ agham upâra pâpam etc.) unter den begriff der unwarheit, der lüge, des truges zusammenzufaszen. So bei verbalwurzel druh I. 133, 1. 23, 22. 127, 3. III. 31, 19. IV. 28, 2. VIII. 37, 2. X. 9, 8. so scheint eine stehnde formel zu sein 'yad vâham abhidudroha yad vâ çepe utânṛtam': 'was ich betriegerisch getan oder falsch geschworen habe'. Vâj. S. 6, 17. etwas anders 'yaccâbhidudrohânṛtam yacca çepe abhîruṇam' so auch Ath. V. VII. 89, 3.

Wie druh auch bei den Erâniern in prägnantem sinne gebraucht wird, so auch dabh; es bezeichnet die handlungsweise des diebes (taskara, stena, tâyu II. 28, 10. VI. 28, 3.) des feindes (ripu I. 147, 3.) und gegen den feind III. 16, 7. VI. 46, 10.) die wirkung des pfeiles X. 165, 3. Es ist die schädigung durch list, zauber I. 148, 5. den, blind und zu schauen unfähig sie durch ihren blick nicht schädigten, den haben eben unfelbare freunde behütet'. So hat es die bedeutung 'unnütz, unbrauchbar machen' (befestigungen, burgen I. 54, 6. VI. 18, 10.), 'stumpf, schwach machen' (waffen X. 22, 8. die gewalt des Dâsa VIII. 40, 6.), 'betäuben' (V. 32, 7. X. 113, 9.) 'täuschen' (I. 84, 20. 41, 1. 55, 7. VI. 44, 12.).

Seltner ist das dem sinne nach verwandte dhurv, zusammengezogen ausz dhvaru dhvṛ z. b. satya-dhvṛt Varunadhrut V. 12, 5. sie selber haben sich betrogen (adhûršata) mit ihren reden, die dem, der das rechte wollte, verkertes sagten; VI. 75, 19. den fremden, den sippen, der uns töten will, den sollen die götter betriegen; VIII. 45, 9. Indra soll unsern wagen zum gewinne vorwärts bringen, er, den bösewichte nicht schädigen. IX. 61, 30. die furchtbaren scharfen waffen, die du zum verletzen hast (dhurvaṇe in der unbestimmten, viles umfaszenden bedeutung des schädigens, verletzens, betriegens, betäubens etc.). Die Açvinâ heiszen asmṛtadhrû X. 61, 4. von denen man keines truges gedenkt.

Häufiger ist das nomen dhûrti; die stellen I. 18, 3. 36, 15. VII. 1, 13. bezieht man wol am besten auf die täuschung der erwartung auf geschenk, denn überall ist auf den ararivân angespilt; 'wer dem Varuṇa Mitra Aryaman dienet, dem kann keine dhûrti etwas anhaben', dagegen kann auch von Varuṇa von den göttern dhûrti komen I. 128, 7. vgl. II. 7, 3. VI. 75, 19. In etwas anderm sinne dhruti VII. 86, 6. Yajurv. I. 8.

Hieher gehört dvayam (dvayaḥ) zweizüngigkeit V. 3, 7. 12, 2 I. 147, 4. dvayâvân dvayuḥ.

Ṛtam entspricht gewissermaszen auch dem griech. ϑέμις, dem lateinischen fas, insofern auch dise begriffe nicht streng auf die moralische welt beschränkt sind, sondern auch auf den elementaren lauf der naturerscheinungen anwendung finden, z. b. wenn auf Strepsiades frage in den 'Wolken' des Aristophanes ob das meer in folge der vilen hinein sich ergieszenden flüsze übergehe, Amynias antwortet: nein, *οὐ γὰρ ϑέμις αὐτήν*: nefas sit; dazu vergleiche man V. 85, 6. disen mächtigen zauber des weisesten gottes hat fürwar keiner mit erfolg angegriffen (vereitelt), | dasz das einzige meer die schimmernden ströme hinein sich ergieszend nicht füllen; 'nicht füllen' sagt der dichter, denn wenn das

meer einmal voll wäre, so müszte es auch überflieszen. Der gott wird hier als zauberer dargestellt, der in ein gefäsz, das scheinbar keinen abflusz hat, fortwärend waszer fliеszen und doch nicht voll werden läszt. Diser gedanke hat die menschen offenbar vilfach beschäftigt.

Das ṛtam komt in übereinstimmung mit seiner etymologie oft mit verben des gehns vor, und wird auch selbst gewiszermaszen als weg, als pfad betrachtet, so I. 41, 4. leicht zu gehn und dornenfrei, o Âditya's, ist euer pfad, dem der den weg der ordnung geht, (ṛtam yate) VIII. 31, 13; ṛtam aršanti sindhavaḥ I. 105, 12. denn sie stehn unter Varuṇa's aufsicht; die flüsze gehn der ordnung nach, sie gehn nach des Varuṇa ṛtam (satzung), II. 28, 4. ṛtam yan ist der fromme, der gerechte, I. 188, 2. VIII. 27, 20. IX. 69, 3. X. 78, 2. — IX. 73. 6. des ṛtam pfad gehn nicht die bösen; dag. X. 31, 2.

Das ṛtám offenbart sich, wird verkündet in gewissen teilerscheinungen, in die aber die Indische anschauung, wie das ihre gewonheit, gleich auch das ganze legt, so IX. 113, 4. soma im rauschen seines fluszes verkündigt das ṛtám, dises ist mit seinem zu tage treten innig verknüpft, er ist die manifestation des ṛtam, auf das (nach der Indischen anschauung) sich unbedingt zurückschlieszen läszt. IX. 97, 32. Was bei den heiligen handlungen gesprochen wird, musz ganz in gleicher weise beurteilt werden, daher III. 55, 3. wenn entzündet das feuer mögen wir ṛtam vadema (X. 138, 2. das loblied [gîḥ] ṛtajâtâ), ebenso 4, 7. wo mit den siben pṛkšâsaḥ offenbar die darbringungen der siben hotar gemeint sind, so dasz der plural ṛtám çansanta ṛtam it ta âhuḥ auf die darbringenden (hotar) angespilt wird wie vorher str. 5. So heiszen die Navagvâḥ (d. i. Aṅgiraḥ), wie sie mit der Saramâ und Indra auf die paṇi losgiengen ṛtam vadantaḥ, vgl. V. 45, 8. Daher heiszt es umgekert IX. 80, 1. dasz soma ṛtena die götter vom himel ruft.

Von dem ṛtam das erstgeborene, durch das ṛtam vom himel her geboren, werden vile göttliche potenzen genannt, so Agni I. 65, 5. X. 5, 7. 61, 19. (vgl. VI. 39, 4.) ganz besonders ṛtajâ ṛtajâta genannt: I. 144, 7. 189, 6. 36, 9. III. 6, 10. 20, 2. VI. 13, 3. ebenso die Marut III. 54, 13. V. 61, 14. die Âpaḥ (waszer) X. 109, 1. Vâk. I. 164, 3. 7. nach Tâitt Br. II. 8, 8, 8. dhîḥ X. 67, 1. die Ušâḥ VII. 75, 1. himel und erde X. 12, 1. Hüter des ṛtam sind besonders Mitra und Varuṇa (Aryaman) VI. 51, 3. VII. 64, 2. 65, 3. 66, 13. V. 63, 1. I. 163, 5. Varuṇa's zierde das ṛtam V. 66, 1. Brahmaṇaspati II. 23, 15. 17. die sene an seinem bogen das ṛtam II. 24, 8. Agni III. 10, 2. X. 8, 5. 118, 7. I. 1, 8. V. 12, 1. Ušâḥ I. 113, 12. Soma IX. 73, 8. 48, 4. 108, 8. der opferer VI. 3, 1. VII. 20, 6. Erde und himel haben ihr

ṛtám I. 185, 6. III. 54, 3. Speciell von den Âditya heiszt es I. 151, 4. sie verkünden die hohe ordnung. II. 27, 8. durch das ṛtam ist ihre grösze her und schön, V. 63, 7. durch das ṛtam beherschen sie die ganze welt, I. 2, 8. Die sonne ist das helle antlitz des ṛtam VI. 51, 1. vgl. I. 152, 3. Agni wird VI. 13, 2. verglichen mit dem Mitra des hohen ṛtam, er hat sein ṛtam V. 12, 2. schlägt das anṛtam durch das ṛtam X. 87, 11. Das ṛtam hat oft den beinamen bṛhat 'grosz hoch her mächtig' I. 75, 5. 151, 4. V. 66, 5. 68, 1. VIII. 25, 4. etc. Es wird um schutz angerufen VII. 101, 6. VIII. 75, 5. 86, 15.; seine macht durch das horn VIII. 75, 5. durch die fangschnur X. 92, 4 versinnbildlicht. Durch das ṛtam bestehn die götter X. 85, 1. in der weltordnung hause sind sie aufgewachsen. VII. 60, 5.

Daher heiszen die götter nicht nur selber unzälige male ṛtâvânaḥ, von der art des ṛtam mit ihm verwandt, es besitzend, sondern ganz vorzüglich ṛtavṛdhaḥ, 'die das ṛtam meren gedeihen machen' Agni heiszt ganz besonders ṛtacit I. 145, 5. IV. 3, 4. V. 3, 9. VII. 85, 4.

Ṛtajñâḥ heiszen die waszer I. 72, 8. IV. 19, 7. die Marut V. 57, 8. die Âditya VII. 38, 8. Viçvedevâḥ VII. 35, 15. Pitar X. 15, 1. Aramati V. 43, 6. Gaya Plâta X. 64, 16. 65, 3. die menschen überhaupt X. 104, 4. die opfern. IV. 16, 10. ṛtacit 'rechtschaffen denkend' die frau des Kutsa, die ihren mann von Indra, der die gleiche gestalt angenomen hat etc., zu unterscheiden bestrebt war.

Aehnliche bedeutung hat das merfach vorkomende ṛtadhîti; so heiszen V. 51, 2. die götter, die aufgefordert werden zum opfer zu komen (VI. 51, 10. Varuṇa Mitra Agni), die Vasu's IV. 55, 2. Bṛhaspati X. 47, 6. die priester VI. 39, 2.

Da das ṛtam als das grundgesetz der weltordnung galt, so läszt sich darausz leicht einesteils die bildliche auffaszung als einer närenden, erhaltenden potenz ableiten, daher von speisen, von närenden strömen, milchströmen etc. (çurudhaḥ dohanâḥ dhârâḥ payaḥ ṛtasya I. 67, 7. 79, 3. 144, 2. II. 28, 5. III. 51, 13. IV. 23, 8. V. 12, 2. VII. 43, 4. VIII. 6, 8. IX. 33, 2. 63, 4. 75, 3. etc.), andererseits die vorstellung von einem lerhaften inhalte, von weisungen, unterweisungen, satzungen derselben: pravâcanam X. 35, 8. dharman IX. 7, 1. 112, 4. pradiçaḥ VIII. 89, 4. X. 120, 11. praçišaḥ IX. 86, 22. Ja sogar zum auszdrucke 'wort gottes' spitzt disz sich zu Ath. V. VII. 105. dâivyam vacaḥ = praṇîtayaḥ.

Das ṛtam entwickelt sich aber auch in der zeit, namentlich mit rücksicht auf den lauf der jareszeiten, auf die stadien der menschlichen entwicklung; es wird daher oft in offenbarer analogie zum sonnenlauf von einem wagen, einem wagenlenker oder von mereren gesprochen;

das rad der weltordnung ist das jar I. 164, 11. II. 23, 3. ist die ordnung ein liechtvoller wagen, IX. 89, 2. ein schiff. Wagenlenker sind natürlich die götter I. 123, 13. III. 2, 8. IV. 10, 2. VI. 55, 1. etc. oder I. 143, 7. Agni steht an der deichsel des wagens der ordnung, er hat ganz besonders entscheidenden einflusz auf den gang derselben. Oben hatten wir bereits die auch hiemit zusammenhangende vorstellung von einem wege, pfade des ṛtam erörtert.

Andererseits ergab sich ausz der vorstellung der einheit der welt, ausz dem glauben, dasz erde und himel eben nur zwei zusammengehörige einander das gleichgewicht haltende hälften seien, die zusammen ein ganzes bilden, der gedanke, dasz dises ganze einen mittelpunkt, einen haltpunkt haben müsze, der die vorgestellte einheit gewissermaszen realisiere; diser mittelpunkt konnte doppelt gedacht werden: local (z. b. irgendwo am himel, in der sonne, die wir als das sichtbare antlitz der weltordnung bezeichnet fanden) oder als in einer handlung ligend, in der irdische, menschliche und himlische göttliche tätigkeit gleichsam zusammenliefen. So haben wir unzälige erwähnungen von dem orte, sitze, hause, dem boden, der geburtsstätte des ṛtam (sadanam sadaḥ sadma padam kšaya budhna yoni nâbhir ṛtasya). Und hier ist der übergang zu der bedeutung von ṛta als 'opfer'. Beim opfer vereinigt sich menschliche und göttliche tätigkeit, um durch das gelingen desselben die fortdauer der lebensbedingungen für die sichtbare welt zu erzilen. Sinnlich aufgefaszt kann wider der altar (vedi) als sitz des ṛtam gedacht werden.

Das ṛtam ist also das gesetz der bedingungen des physischen, religiösen und moralischen lebens und gedeihns als in unautlöslichem zusammenhange stehnd gedacht und vorgestellt.

Neben ṛtám wird auch dharman gebraucht. So V. 63, 7. dharmaṇâ vratâ rakšethe asurasya mâyayâ ṛtena viçvam bhuvanam virâjathaḥ: ihr, Mitra und Varuṇa, vermöge eurer satzung weise behütet die wege mit des Asura zauberkraft; | nach der ordnung regiert ihr die ganze welt etc. Es wird vorzüglich Mitra und Varuṇa (Soma IX. 35, 6. X. 167, 3.) beigelegt vgl. I. 134, 5. vor allem unwesen schützest du durch deine feste satzung etc. 160, 1. wandelt Sûrya der satzung nach (dharmaṇâ = ṛtena; V. 72, 1. Mitra und Varuṇa setzen die leute dharmaṇâ in tätigkeit; VI. 70, 1. sind himel und erde auszeinander gespreitzt Varuṇasya dharmaṇâ; VII. 89, 5. wenn durch unwiszenheit wir deine dharma gehindert haben. VIII. 27, 16. X. 63, 13. der fromme pflanzt sich fort dharmanas pari. IX. 107, 15. der soma flieszt durch Mitra's und Varuṇa's dharman (vgl. 25, 2. 63, 23.) in bewegung setzend das hohe ṛtam; X. 65, 5. Mitra's und Varuṇa's macht glänzt her durch

das dharman wie sonst ṛtena. Indra ist dharmanâ gewaltig X. 44, 1. (vgl. II. 27, 8.). Mitras und Varuṇas dhruvam dharma Vâj. S. passim. Vâj. S. 9, 5. in der Aditi schosze soll Savitar das dharma erzeugen. Ath. V. XII. 1, 1. wird die erde vom ṛtam str. 17. vom dharman gehalten; str. 45. heiszen die menschen nânâdharmâṇaḥ 'verschiedener satzung anhangend'; satyadharman heiszt I. 27, 7. Agni, X. 34, 8. Savitar, V. 63, 1. (vgl. X. 175, 1.). Mitra und Varuṇa X. 121, 9. 139, 3. Prajâpati (Kaḥ), V. 51, 2. die götter überhaupt. Allein in so prägnantem sinne wie ṛtam findet es sich eigentlich nicht.

§ 69.
Das satyam.

Das zweite moment, das logisch eigentlich dem vorigen untergeordnet ist, ist das satyam (griech. ἔτεον ausz santya, das als bezeichnung Agni's mermals vorkomt; die zusammenstellung mit ὅσιος ist verwerflich). Es bedeutet als adjectiv 'war warhaft' den, 'qui promissis stat', als abstractum 'warhaftigkeit'; satya ist der (oder dasjenige), der sich bewärt, als das was er sein soll vermöge seiner natur oder, was dasselbe, vermöge des ṛtam (z. b. reichtum III. 14, 6. X. 47, 4). Es ist eigentlich nur das im einzelnen zur erscheinung gekomene ṛtam. Daher anṛta auch gegensatz zu satya (asatya mit anṛta nur IV. 5, 5.), VII. 49, 3. VIII. 51, 12. IX. 113, 4. So könnte VII. 56, 12. satyam auch als abstractum aufgefaszt werden. Es ist auch eigenschaft des ṛtam selber III. 54, 3. euer rtam, o himel und erde, soll zur warheit werden.

Bezeichnend ist das compositum ṛta-jâta-satyaḥ epitheton der Morgenröten 'deren satyam sich ausz dem ṛtam ergeben hat' wol den höchsten denkbaren grad der vollkomenheit bezeichnend, 'deren bewärung ausz dem höchsten weltgesetz herzuleiten'. 'Der warhaftigkeit schiff hat den frommen gerettet', d. i. er ist dem unglücke entgangen, weil er den höchsten anforderungen entsprochen hat.

So wird das gesprochene bezeichnet als sich bewarheitend (gegensatz mṛšâ mithuyâ mogham) mantra I. 67, 5. 152, 2. 'war ist der von den weisen gepredigte spruch' satyamantra 'dessen sprüche sich bewarheiten' satyavâk 'von sich bewärender rede' z. b. Agni III, 26, 9. VII. 2, 3. Himel und Erde X. 12, 1. die frommen männer der vorzeit III. 54, 4. VI. 67, 10. wenn schlechte sänger ihre stimme erheben, irgend welche sprechen, es für nivid (für eine richtige götterladung) haltend, da wollen wir euch sich bewarheitende uktha singen (auf die

ihr in der tat euch einstellt, wärend ihr auf jene vermeintlichen nivid nicht achtet. X. 27, 10. da wirst du denken, dasz meine rede sich beväret. Vom denken, beten etc. IV. 1, 18. dhiye satyam astu bewarheitung, o Mitra und Varuṇa, werde dem gedanken; VII. 90, 5. X. 67, 8. satyena manasâ in mit sich bewarheitendem geiste; VI. 65, 5. satyâ warhaft ward der helden götteranrufung; VII. 83, 4. purohiti 7. upastuti die purohitawal, das rühmen der Tṛtsu bewärte sich; X. 67, 11. VIII. 44, 23. VII. 17, 5. I. 179, 6. âçišaḥ die gebete, I. 129, 7. dyumnahûti; der eifer manyu II. 24, 14. IV. 17, 10. kâmâ yajamânasya 'die wünsche des opfernden' X. 116, 8. die begeisterung 'mada', die durch den somatrunk herbeigefürt IV. 31, 2. welcher sich bewärende unter den tränken als meist einbringender wird dich mit seinem safte berauschen? vgl. VIII. 2, 37. satyamadvan; die frömmigkeit VIII. 45, 27. die kraft satyaçavâḥ I. 86, 8. 9. V 52, 8. satyaçušma oft, satya-satvan VI. 31, 5. satyamugra IX. 113, 5.

Die tätigkeit ist satya, wenn sie zu dem beabsichtigten zile fürt, satyo manyur mahi karmâ karišyataḥ warhaft (nicht zu enttäuschung fürend) ist der eifer dessen, der grosze taten beabsichtigt; II. 15, 1. Verkünden nun möcht ich dises groszen grosze, dises sich bewärenden sich bewärende taten; I. 70, 8. kṛṇván viçvâni apânsi satyâ 'der alle verrichtungen (des opfers) zur warheit werden läszt'; V. 45, 7. viçvâni satyâṅgirâç cakâra . 'lauter sich bewärendes schuf Aṅgirâḥ' oder 'alles hat Aṅgirâḥ sich bewären laszen'. X. 111, 1. Indra wollen wir durch sich bewärende verrichtungen in bewegung setzen, denn man hat den helden erfunden als liebhaber von liedern'. So satyo adhvaraḥ IX. 7, 3. Daher Dyâušpitâ satyam ukšan IV. 1, 10. Soma satyakarmâ IX. 113, 4. Savitâ satyasava 'sich bewärendes schaffend' nicht truggestalten (villeicht wie die nacht), oder satyamanmâ 'von warhaften gedanken'.

So ist satya auch bezeichnung der götter (satyasya patayaḥ 'herren des satyam VII. 35, 2.) und ihrer grösze, ihrer leistungen, gaben: I. 29, 1. (84, 20. nicht sollen deine gewärungen deine hilfleistungen o Vasu uns je betriegen) 63, 3. IV. 21, 10. VIII. 40, 11. 51, 12. (als warhaftgen, o Indra, als solchen preisen wir dich eben nicht als unwaren); II. 12, 15. du als der du dem soma pressenden dem kochenden kraftspeise verleihest als solcher bist du warhaft (weil man eben dises von ihm erwartet); 22, 1. mit dem sich bewärenden soma geht der sich bewärende gott; VI. 45, 10. VIII. 81, 18. 87, 5. und oft, sûnuḥ satyasya (sohn des soma) VIII. 58, 4. Agni I. 1, 5. 76, 5. III. 4, 10. 14, 1. satyayâṭ IV. 3, 1. VI. 16, 46. I. 98, 3. etc. Ušas I. 79, 1, VII. 75, 7. Himel und Erde III. 6, 10. die götter überhaupt VI. 50, 2. VII. 75, 7. Vâl. 9, 2. Âdityas V. 67, 4. pitaraḥ X. 15, 9. 10. So die

macht der Marut I. 167. 7. ya ešâm marutâm mahimâ satyo asti 'diser Marut grösze, die warhaftig (keine scheinbare) ist; Indra's und Varuṇa's Vâl. 11, 5. Agnis IV. 1, 7. Indra's II. 15, 1. III, 32, 9. die götter heiszen darum satya dharmâṇaḥ sieh oben unter 'dharman' vgl. noch V. 51, 2. I. 12, 7. 127, 8. 70, 4. 67, 3. Indra als schenker VIII. 46, 2. Daher satyarâdhâḥ (von sich bewärender nicht triegender schenkung) Agni Indra Bhaga Mitra etc. I. 101, 8. IV. 29, 1. 24, 2. V. 40, 7. etc. Ath. V. XI. 6, 19. heiszen die götter satyasamdhâḥ ṛtâvrdhaḥ 'warhaft in den verträgen merer der ordnung. Savitar sohn des satyam Ath. V. VI. 1, 1. besitzt die eigenschaft des satyam im höchsten grade. Vgl. Bṛh. Ar. up. III. 9, 28. çl. 1. V. 4.

Das satyam des gottes ist es, wenn er die durch opfer unterstützten bitten der frommen erhört vgl. I. 1, 6. 98, 3. 185, 11. IV. 1, 10. 28, 5. 54, 4. IX. 92, 5. Wenn der gott Indra denkt 'ich werde nicht sterben' dann ist das nur seine warhaftigkeit, d. i. nur weil er in disem punkte unmöglich sich und damit auch andere täuschen kann. In der erfüllung der bitten wird nur die pflicht der gegenseitigkeit erkannt (die handlung, die sprüche sind ja zu dem betreffenden zwecke von den göttern eingesetzt; ihre fruchtlosigkeit wäre also ein abweichen der götter vom satyam). Das verhältnis, so dachte der Inder, könnte ja auch umgekert, ich könnte der gott, und der gott an meiner stelle sein, I. 38, 4. Der grundsatz 'was du nicht willst, dasz man dir tu, das füg auch keinem andern zu' wird ins positive übersetzt. So VIII. 44, 23. 'wenn, o Agni, ich hier an deiner, und du an meiner stelle wärest, dann sollten deine gebete warheit werden', in demselben sinne VIII. 14, 1. 2. wenn Indra ich wie du verfügte einzig über (alles) gut, | dann würde mein preiser genosze von kühen sein; hilfbereit wäre ich ihm, bereit zu schenken, wenn ich der herr der rinder wäre; Oder VIII. 2, 13. reich sollte sein des reichen lobsänger, eines Maghavân wie du bist; VII. 32, 18. 19. Wäre ich o Indra herr über so vil wie du, möcht ich den lobsänger mir erwerben (dadurch) nicht der schlechtigkeit würd ich schenken. Helfen würde ich dem, der mich erhöht etc. VIII. 19, 25. 26. wenn o Agni du ein sterblicher wärest, und ich wär der unsterbliche (von uns zwein), da möcht ich nicht dem fluch dich preisgeben, nicht der schlechtigkeit, nicht sollte mein stotar armut elend dulden, nicht in der sünde sein. Ebenso VIII. 44, 18. 23. Ein ähnlicher gedanke ist auszgesprochen I. 26, 9. oder 189, 4. von der gegenseitigkeit des verhältnisses, und dasz der lobsänger des gottes als solcher und ausz aller gefar gerettet werden soll. Am energischsten ist disz V. 3, 12. auszgedrückt: dise weisen waren an dich gerichtet (als lob), oder dem Vasu (Agni also obwol er 'gut' heiszt) ward disz (wenn du

dem entsprechend nicht handelst) als sünde gesprochen. Aber diser Agni soll uns nicht dem fluche, entflammt soll er uns nicht dem schädiger preisgeben.

Nachdem der opferer seine function mit den worten: Agne vratapate vratam carišyâmi tachakeyam tanme râdhyatâm ('Agni, herr des heiligen werkes, das heilige werk will ich begehn, das möcht ich vermögen, das soll mir gelingen') angetreten hat, spricht er die worte: idam aham anṛtât satyam upâimi 'ich hier geh vom anṛtam zum satyam über' [durch die çraddhâ Vâj. S. 19, 30.]; disz erklärt der commentar: anṛtam (die unwarheit hier gemeint als ungewisheit unbeständigkeit vergänglichkeit) ist das menschengeschlecht, weil es schnell dahin schwindet, wie elephanten und anderes, was man im traume gesehn hat, durch das blosze erwachen verschwindet; das satyam (die warheit) sind die götter, weil dise eine lange zeit bestehn wie im wachen zustande gesehne elephanten etc. Der sinn nach der çruti ist also, dasz der opferer von den menschen zu den göttern übergeht. Oder villeicht sind die beiden wörter in dem allgemein bekannten sinne von 'falsch' und 'war' zu nemen; er rede keine unwarheit etc. es ist also das warsprechen, weil es ein teil der handlung ist (karmâṅgatvât) wärend der (ganzen) dauer der handlung zu beobachten. Das richtige ist, dasz beide auszlegungen gleichmäszig hier am platz sind; vgl. den tausch der leiber, den der yajamâna mit Agni symbolisch eingeht Vâj. 5, 7. und 40.

Eine andere interessante stelle ist Ath. V. VII. 70, 2. Das brahma bezweckt die vereitelung eines zum schaden des vom priester in schutz genomenen, unternomenen opfers: Was immer 'jener' (bei wirklicher anwendung wurde natürlich der name genannt) mit absicht und wort (stimme) mittels opfer opfert mit havis und yajus, | dise seine darbringung soll Mṛtyu (Tod) mit Nirṛti (Untergang Vergehn) eines sinnes vernichten, eh sie sich erfüllt (purâ satyât 'vor ihrem satyam'). Die Yâtudhâna Nirṛti und die Rakšas die sollen mit anṛtam (schlagen) vernichten sein satyam etc. Das satyam heiszt 'sein satyam' weil er in der tat anspruch auf erfüllung des opfers hat. Der sinn ist 'da das opfer einen bösen zweck hat, so sind Yâtudhâna Rakšas seine devatâ's; das satyam diser ist eben das anṛtam und mit disem sollen sie ihn erhören, d. i. nicht erhören'.

Dagegen fragt Ath. V. VII. 76, 5. der sprecher 'wie sollst du da töten in dem hause, wo das havis wir bereiten? D. i. das insect kann nicht töten, weil disz gegen das satyam wäre.

Disz ist yajñasyâvaçyambhâviphalopetatvam 'die unbedingte notwendigkeit, mit welcher das opfer seinen zweck erreicht. Vâj. S. 3, 49.

pûrṇâ darvi parâ pata supûrṇâ punar âpata | vasneva vikrîṇâvahâi išam ûrjam çatakrato: gefüllt, o opferschale, flieg fort, ser gefüllt flieg wider her; | wie um lon wollen speise und gedeihn wir erkaufen o Çatakratu. 50. gib du mir (sagt n. d. com. Indra), so geb ich dir, leg hin für mich, so leg ich dir hin; | der opferer: wenn du nimst (zufrieden bist mit dem), was ich dir biete, leist ich dir auch, was ich biete.

Das satyam wird aber auch als transscendental aufgefaszt, man vgl. I. 139, 2. mit Vâj. S. 40, 17. an letzterer stelle wird die sonne als goldene schale bezeichnet, die das antlitz des satyam bedeckt, und so ist offenbar auch an ersterer stelle die sonne als das anṛtam gemeint, welches Varuṇa und Mitra auszer dem ṛtam besitzen. Das satyam in dem einen das ṛtam in dem andern falle ist die transscendentale der unmittelbaren warnemung entzogene wesenheit des gottes, und beides ist hier identisch. Wenn es heiszt die priester hätten dises anṛtam mit ihrem geiste mit des soma augen geschaut, so kann der sinn nur sein, dasz die durch den somagenusz erhöhte und vergeistigte sehkraft sie in der sonne eben nur das unware abbild der gottheit, nicht die gottheit selbst erkennen liesz. Der kenner der warheit (im gegensatz zum scheine) ist addhâti X. 83, 16. vgl. addhâ und baktr. erân. azdâ.

Daher kann es I. 1, 6. heiszen 'wenn eben dem spender du o Agni gutes tun wirst, so ist disz nur dein satyam'; 98, 3. Vâiçvânara, das musz dein satyam sein, reichtümer wie von Maghavân's sollen uns komen; 185, 11. disz o Himel und Erde soll war sein, wenn ich euch hieher rufe 'o vater o mutter' seid die nächsten der götter mit euren gnaden; IV. 28, 5. so habt ihr, ihr zwei Maghavan, als eure warhaftigkeit, o Indra o Soma, den stall von ross und rind eröffnet etc. IV. 54, 4. was immer auf der erde weite auf des himels gipfel schafft der schönfingrige, ist sein satyam; IX. 92, 5. das soll nun des Pavamâna satyam sein: als er liecht und raum dem tage schuf, half er dem Manu, und lieferte die schlacht dem Dasyu. Ebenso aber heiszt es IX. 113, 2. soma flieszt ṛtavâkena satyena çraddhayâ tapasâ mit der warhaftigkeit des heiligen opferliedes mit glauben mit inbrunst gepresst. Daher sagt der opferer beim beginne der handlung nach dem wunsche, dasz das werk gelingen möge: anṛtât satyam upaimi.

§ 70.

Das brahma — das tapaḥ — yajña — dîkšâ.

Das dritte moment ist das brahma. Das wort brahma ist, wie man wol sagen darf, zum schlagworte für die gesammte Indische welt

geworden; seine geschichte weist einen höchst merkwürdigen bedeutungswechsel auf, durch dessen motivierung erst klarheit für manchen wichtigen punkt des Indischen geisteslebens gewonnen wird. Oben haben wir bereits dargetan, dasz der auszdruck brahma sich äuszerst häufig verbunden findet mit auszdrücken, die das opfer und seine formen teilverrichtungen bezeichnen, wärend andererseits es ebenso leicht ist nachzuweisen, dasz brahma in diesen verbindungen ser oft durch synonyme auszdrücke vertreten ist, welche nach form oder inhalt verschiedene formen des gebetes bezeichnen. So finden wir I. 88, 4. das brahma durch arka bewirkt (in diser weise nur hier); parallel mit arka VI. 65, 5. âṅgûša I. 117, 10. VII. 24, 3. 4. — uktha IV. 6, 11. I. 80, 6. VI. 23, 5. VIII. 32, 17. 52, 2. — ucatha II. 20, 5. — giraḥ VI. 17, 3. III. 51, 6. VI. 38, 3. 69, 4. X. 4, 7. — stoma I. 165, 11. II. 39, 8. IV. 22, 1. I. 61, 1. IV. 36, 7. VII. 72, 3. V. 42, 2. — çloka X. 13, 1. — sûktam X. 65, 14. — vâk X. 114, 8. — vacobhiḥ X. 120, 5. — manma Vâl. 3, 9. — mantro bs. vacaḥ mit pâtram und yajña X. 50, 6. — sušṭuti II. 37, 6. bei âhuti samidh hava I. 47, 2. VII. 28, 2. — havîman VII. 83, 4. — Es ist der auszdruck der anbetung namaḥ X. 4, 7. 13, 1. der vererung (vand) I. 24, 11. III. 18, 3. — Unendlich häufig wird davon die verbalwurzel kṛ (machen) gebraucht, aber auch takš 'zimmern zuhauen' I. 62, 13. X. 80, 7. jan (erzeugen) VII. 31, 11. îr (erheben) III. 29, 15. vom vortrag prabhṛ arc V. 85, 1. VIII. 78, 3. I. 165, 14. VII. 79, 6. VI. 50, 6, X. 89, 3. çans X. 66, 12. vac I. 75, 2. II. 5, 3. X. 120, 8. Vâl. 3, 9. gây I. 37, 4. VIII. 23, 27. Das hören des brahma erwähnt VI. 40, 4. 69, 4. VII. 17, 2. 29, 2. 83, 4. etc. etc. Im allgemeinen wird jede auch die unbedeutendste handlung beim opfer mit einem spruche begleitet.

Ausz all disem geht hervor, dasz die bedeutung, die professor Roth dem worte gegeben hat, die richtige ist. Es ist etwas rein subjectives gemeint, warscheinlich das jenen specielleren äuszerungen lied gebet preis etc. zu grund ligende, die erhebung entfaltung gewissermaszen das anschwellen des geistes, andacht gebet im allgemeinen, was sich dann in der concreten form eines stoma uktha âṅgûša etc. äuszert.

Nun bezeichnet aber das wort in späterer zeit gerade umgekert, das einzig reale, den urgrund alles seins (des scheinbar seienden), ausz dem die welt sich entwickelt hat, und in den sie wider zurück kert. Der hieran sich schlieszende glaube an eine abwechselnde schöpfung und auflösung der welt ist in der samhitâ nirgends deutlich auszgesprochen, ja VI. 48, 22. wird das gegenteil auszdrücklich gesagt 'einmal nur ward der himel einmal nur die erde geschaffen'; die an-

schauung jedoch von vier weltaltern kann einem spätern teile des Ṛgveda nicht abgesprochen werden. Hieher gehören VIII. 90, 14. 'drei geschlechter sind vorüber gegangen, die andern sind in die sonne eingegangen'; hiẹzu gehört X. 97, 1. ausz welcher stelle sich ergibt, dasz man vor den menschenaltern ein götteralter ansetzte. So heiszt es X. 72, 2. 3. devânâm pûrvye yuge 'im ersten im götteralter'.

Da die identität des wortes in seiner doppelten anwendung auszer allem zweifel ist, so sind nur zwei fälle möglich zur erklärung diser äuszerst merkwürdigen erscheinung: entweder waltet hier zufall, und die anwendung im einen falle ist von der im andern falle unabhängig, wie disz bei dem baktr. barçom höchst warscheinlich; dises ist zwar formell dasselbe im baktr. was brahma im Samskṛt, aber ein bedeutungsübergang von dem brahma, das wir kennen, zu dem barçom, wie es in der Zaruthustrischen religion zu verstehn, erscheint uns unerfindlich; oder es gab mittelglieder, die der natur der sache nach auffindbar sein müszen, weil der übergang in eine durch die litteratur reichlich vertretene periode des Indischen geisteslebens fällt. Wir werden denn auch den sonstigen bedeutungen von brahma nachzuspüren haben, so wie den damit zusammenhangenden begriffen und auszdrücken, und wir werden sehen, dasz auch in späterer zeit noch spuren des ältesten gebrauches sich erhalten haben.

Dem worte brahma wird zunächst auszer der oben erörterten die bedeutung 'opferspeise' schon in alter zeit beigelegt, worauf besonders Haug hingewiesen hat. Wiewol dise im Ṛgveda, so weit wir sehen, nicht nachzuweisen ist, so ist doch der bedeutungsübergang selber echt vedisch, z. b. bei iḍ iḍâ merfach nachweisbar III. 7, 5. VII. 36, 2. VIII. 55, 11. Es ist überdem eine ganz gewönliche auszdrucksweise, andacht gebet lied als opferspeise zu bezeichnen, man vgl. I. 41, 7. wo der stoma des Varuṇa here speise (psaraḥ) genannt wird; 75, 1. heiszt vacaḥ das gesprochene lied deva-psarastamam 'das die vorzüglichste götterspeise'; VI. 16, 47. Agni mit der ṛk bringen wir dir im herzen zubereitetes (tašṭam wol von dem liede nicht aber vom havis gebraucht) havis dar; VII. 13, 2. tragt dem Asuratöter Agni ein gedankenwerk vor, | als havis auf dem barhis bring ichs ihm dar dem erreger der gedanken; VIII. 12, 4. diesen stoma wie gereinigtes ghṛta (bring ich dar, trag ich vor); 39, 3. Agni, gedanken bring ich dar in deinem munde dir wie ghṛta; X. 32, 9. der soma, den ich im herzen trage 'die andacht kurzweg das brahma'; Ath. V. X. 1, 12. heiszen die ṛk die milch der Ṛši; Ait. Br. 2, 22. ubhayešâm bhakšo yad bahiš pavamânaḥ. Es gehört disz in die weitläufig entwickelte casuistik von

der gleichwertigkeit löblicher oder gebotener handlungen mit specifisch gottesdienstlichen verrichtungen.

Um nun den ganzen process des bedeutungsüberganges bei dem worte brahma zu begreifen, musz man sich vergegenwärtigen, was für eine aufgabe das opfer nach Indischer vorstellung hatte. Das opfer galt als vermittler zwischen göttern und menschen; durch die gemeinsame tätigkeit bei demselben wird der kreislauf der veränderungen, von denen das gedeihen der welt abhängt, in regelmäszigem gange erhalten. Im opfer war, wenn auch das gelingen desselben von vilen momenten zugleich abhieng, die opferspeise der wesentlichste bestandteil. Galt aber das opfer als das die weltordnung wesentlich bedingende, die welt in ihrem regelmäszigen wandel der erscheinungen als resultat der opfer wie noch das Višṇupurâṇa I. 13. es sagt: havišâm pariṇâmo 'syam yad etad akhilam jagat, 'die frucht oder das reif gewordene ergebnis der opferspeisen nur ist dise ganze welt' und ebenso Ath. V. XI. 3, 52. ausz dem odana hat Prajâpati die drei und dreiszig welten geschaffen (daher 30. 31. nâivâham odanam na mâm odanaḥ | odana evâudanam prâçît), so war es ein geringer schritt für die Indische anschauungsweise dem opfer auch die schöpfung der welt zuzuschreiben. Dasjenige, worausz die ganze sichtbare welt entstand, wurde als opferspeise bei jenem urweltlichen opfer gedacht. Dasz nun dise allschaffende wirksamkeit dem opfer in der tat schon in alter zeit zugeschriben wurde, ergibt sich ausz dem Puruša-sûktam (dem liede vom höchsten geiste) vgl. Çat. Br. X. [6, 3.[des Ṛgveda. Dort wird von dem opfer gesprochen, ausz dem die ganze sichtbare welt entstanden sein soll; der Puruša selber ward geopfert, er war die opferspeise, und ausz disem opfer entstand himel erde sonne mond etc. die menschen nach ihren kasten die tiere pflanzen etc. Daher heiszt das opfer 'sarvahut' 'das ganze opfernd', und darausz erstand die in einzelerscheinungen aufgelöste welt (vgl. X. 88, 9.); hiezu III. 54, 8. alle geschlechter faszen die beiden (himel und erde) zusammen, selbst die groszen götter tragend wanken die beiden nicht, das All allein beherscht bewegliches und starres, gehndes und fliegendes, doch ist es nach allen verschiedenheiten [in den einzelwesen] geboren worden. Daneben komt freilich die anschauung vor, dasz der urgrund nicht mer auf die bedeutung eines das All zusammenhaltenden innern bandes reduciert, dasz er nicht erschöpft ist, und zwar im Purušas. selber X. 90, 2. Ath. V. X. 8, 13. im mutterleibe wandelt Prajâpati (er ist als Pr. immer im stadium des geborenwerdens), ungesehen wird er an vilen orten in vilerlei gestalt geboren; mit der einen hälfte [nur] hat er dise ganze welt gezeugt; was seine andere hälfte, wer weisz es?

Zu der zeit, wo das Purušа-sûktam verfaszt wurde, ward brahma offenbar im sinne des höchsten seins noch nicht angewandt; aber auch für opferspeise finden wir dort das bestimmtere 'âjyam haviḥ'. Die ganze anschauung trit übrigens nicht vereinzelt im Puruša-sûktam auf; vilfach wird das opfertier mit dem universum identificiert, speciell der opfernde musz disz in seinen gedanken tun z. b. den bock Ath. IX. 5, 20. tasyora iyam abhavaddyâuḥ pṛšṭham | antarikšam madhyam diçaḥ pârçve samudrâu kukšî etc. die brust die erde der rücken der himel ward, die luft das mittlere die weltgegenden die beiden seiten, die beiden meere (das östliche und westliche) die beiden bauchhölen etc. — den opferstier IX. 7. — das opferpferd beim Açvamedha Bṛh. Âr. up. anfang — den odana Ath. V. XI. 3. vgl. auch Ath. V. XIII. 1, 52. So opfert auch im nachzarathustrischen mythus der höchste gott Zervan und erhält zwei söhne Ahriman und Ormuzd. Ja auch Abrahams opfer seines sohnes Isaak wird ähnliche bedeutung gehabt haben.

Als nun brahma sich allmählich seiner alten bedeutung entfremdete, und in die bedeutung 'opferspeise' übergieng, trat an die stelle desselben tapaḥ. Dises, eigentlich 'hitze glut', bezeichnet die inbrunst religiöser meditation. Im Ṛgveda erweist es sich ser deutlich als jüngerer nachfolger des brahma. Die Aṅgiras finden durch tapas (II. 20, 5. brahma) die rinder, X. 169, 2. Manyu und tapaḥ zusammen X. 83, 2. als günstig gewünscht, durch tapaḥ wurden die ṛši grosz und gelangten ins Svar X. 154, 2. die siben ṛši haben sich zum tapaḥ nidergelaszen X. 109, 4. Vâj. S. 15, 49. yena ṛšayas tapasâ (comm. cittâikâgryeṇa) satramâyann indhânâ agnim svar âbharantaḥ | tasminn aham etc. 'mit welchem tapaḥ (comm. auf das eine gerichtetem denken) zum sattra giengen, anzündend das feuer, bringend das himlische liecht etc. im geiste hab ich beim tapaḥ erschaut die orte, die die götter fürs opfer schufen Vâl. 11, 6. Ṛtam und satyam sind ausz entzündetem tapaḥ entstanden, X. 190, 1. Soma flieszt ṛtavâkena satyena çraddhayâ ca tapasâ ca. Ath. V. IV. 35, 2. durch den die schöpfer der wesen den tod überwanden, den sie durch tapaḥ und çrama aufgefunden, den das brahma zuerst dem brahmán gekocht hat, durch disen opferkuchen will ich dem tod entgehn: X. 7, 36. der dem çrama und dem tapaḥ entsprungen alle welten hat erlangt, der sich des somas ganz bemächtigt disem höchsten brahma (dem Skambha) sei vererung; XI. 5, 4. mit der feurung, mit der schnur, mit çrama und tapaḥ rettet der brahmacârî dise welt. VI. 133, 3. brahmaṇâ tapasâ çrameṇa. Wir sehen hier, dasz çrama und tapaḥ zusammengehörige begriffe sind, und auch im brâhmaṇa ist dise verbindung eine stehnde formel,

so dasz man ersieht beide wörter müszen etwas verwandtes bezeichnen. Vgl. was s. 266 von çam und çram gesagt ist.

Indes obwol tapaḥ an die stelle des brahma trit, so ist deshalb doch der gebrauch nicht ganz identisch, es hat sich nie so mit den äuszerlichen formen den äuszerungen des innern gefüles amalgamirt und identificiert wie brahma. Es hat vilmer eine wendung in eine andere richtung in ser bezeichnender weise genomen. Im Çântiparva des Mahâbhârata (8533) lesen wir: ṛšayas tapasâ vedân adhyâišanta divâniçam' mit tapaḥ haben die Ṛši tag und nacht die Veden studiert; Manu II. 166. erklärt das vedenstudium für das param tapaḥ; und Nâka Mâudgalya sagt das lesen und leren der heiligen schriften sei tapaḥ.

Nun bedeutet aber brahma schon im Brâhmaṇa (z. b. Çat. Br. 6. 1, 1.) genau dasselbe wie veda. So offenbar auch Ath. V. XI. 8, 23. wo brahma das folgende ṛcah sâma yajuḥ befaszt. Daher denn der unterschied zwischen çabdabrahma (= veda) und param brahma dem höchsten Brahma. Schon im Ath. V. komt ein masc. bráhmâ (im gegensatz zu brahmán) vor als name für Prajâpati. Das neutrum scheint III. 29, 15. IV. 35, 2. (= Prajâpati) als höchste gottheit vorzukomen, wie es Ath. V. XIII. 1, 13. als sonne vorkomt.

Das tapaḥ ist es, wodurch das brahma wirksam wird, ṛtam und satyam sind das resultat entflammter inbrunst (tapaḥ) X. 190, 1. wol des höchsten letzten seins. Bisz in späte zeit behauptet es seine bedeutung, erhöht zu einer phantastischen macht, die den göttern nicht mer innewont oder zugänglich ist, als menschen oder dämonen, die den unterschied zwischen disen aufzuheben, und selbst die götter dienstbar zu machen vermag. Wenn tapaḥ ursprünglich (und ausz dem Ṛgveda könnte man stellen dafür bringen, vgl. I. 147, 1. V. 7, 5. IV. 2, 6. 12, 2.) nur die körperliche ermüdung erhitzung bezeichnet hätte, so wäre es Ath. V. XII. 1, 1. als bezeichnung der werktätigkeit, gegenüber dem brahma als der inbrunst des geistes zu faszen. Später (vgl. Brh. Âr. up. I. 2, 2.) musz tapaḥ das brahma ganz verdrängt, und mit der immer zunemenden missachtung der werkheiligkeit seine bedeutung auf das geistige gebiet übertragen haben. Doch ist obige Atharvastelle hiezu villeicht zu später entstehung.

Ueber yajña ist teilweise schon gesprochen worden. Es ist die hauptstütze der welt, daher die cärimonie, die die einleitung hiezu bildet, von groszer selbständiger bedeutung. Es ist disz die dîkšâ, die dem opferer den im opfer vorauszgesetzten unmittelbaren verker mit den göttern ermöglicht. Der opferer wird dadurch für die dauer des opfers zum brâhmaṇa.

Im Ṛgv. wird sie sovil wir wiszen nur indirect IV. 17, 15. erwähnt, im Ath. V. dagegen I. 30. VI. 68. (das kšâuram d. i. die scherung, wenn die stücke sich nicht auf das godânam beziehn) 61. VIII. 9, 17. Das kšâumam vâsaḥ linnenkleid des dîkšita (des geweihten) heiszt Vâj. S. 4, 2. leib der dîkšâ und des tapaḥ. Im Ath. V. XII. 1, 1. heiszt es: Ṛtam satyam brahma tapaḥ dîkšâ yajña tragen halten die erde; X. 7, 1. tapaḥ ṛtam vratam (das heilige werk) çraddhâ satyam.

Zu p. 269 z. 1. v. o. Ath. V. II. 35:

Verweigerte dakšiṇâ.

Die, obwol sie aszen [‘die iḍâ’ oder ‘tranken den soma’], doch ihr gut nicht gemehrt haben, um die sich härmen die feuer der Dhišṇyâ's, | die schlecht geopferte avayâj- diser mache zu gutem opfer uns Viçvakarman [tâm]. || den herren des opfers haben erklärt als mit schuld [behaftet] die ṛšî's [die auszsprüche der alten seher], ihn, der sich kränkt, weil er um seine kinder gekomen, | die tropfen von met, die er verderbt hat, die soll uns widerbringen Viçvakarman. || meinend, dasz nicht zu beschenken die somatrinker, kundig des opfers aber bei der bedingung nicht verharrend, | ist gefeszelt diser für die sünde, die er begangen, ihn o Viçvakarman lasz los zur wolfart. || furchtbar sind die ṛši's, anbetung sei ihnen, dem auge, das sie haben, und des geistes warhaftigkeit, | dem Bṛhaspati, fürst, erweise glänzende anbetung; o Viçvakarman, anbetung dir, schütze uns. || etc.

Zu. p. 269. 7 v. u. VI. 123:

O sadhastha's, euch übergeb ich ihn, den schatz, den hinbringen wird Jâtavedâḥ, | kommen wird nach ihm der yajamâna zum heile, ihn sollt ihr kennen lernen in dem höchsten luftraum. || erkennet ihn im höchsten luftraum, ihr göttliche sadhastha, findet platz [ihm] dort; | komen wird dahin der opferer zum heile, macht ihm offenbar sein išṭam sein pûrttam. || götter sind die pitar | pitar sind die götter | der ich bin, der bin ich || ich hier koche, ich hier gebe, ich hier opfere, um das was ich gegeben habe, will ich nicht komen. || nim könig auf dem himels gewölbe deinen platz, dort soll dises [dises handlung] ihren ruheplatz finden; | wisze o könig um unsere erfüllung; du als gott sei gnädig uns. ||

XII.

DIE GÖTTER.

§ 71.

Verhältnis der götter zu den menschen.

Hiemit haben wir die grundlagen gekennzeichnet, auf denen nach der anschauung der alten Inder das glück eines geregelten, menschenwürdigen lebens beruhte, und auf welche folglich jeder dazu berufene seine praxis wenigstens gründen sollte. Allein schon oben haben wir darauf hingewiesen, dasz dises erstens jedem solchen grosze lasten aufbürdete, zweitens überhaupt nur durch den besitz von eigenen reichlichen mitteln oder durch die möglichkeit, dise mittel ausz andern händen gewaltsam an sich zu reiszen, geleistet werden konnte. Die frage ligt nun ser nahe 'wie mögen sich diejenigen geholfen haben, die ganz und gar nicht in der lage waren, den religiösen anforderungen in der verlangten (und leider kein äquivalent als ersatz zulaszenden) form zu genügen? Die antwort ist eine ser natürliche: ausz diser schwirigkeit herausz zu komen gab es zwei wege: den aberglauben und die philosophie. Wenn wir von aberglauben sprechen, so ist disz natürlich nur relativ zu verstehn, insofern naturgemäsz der ersatz um eine (und gewis um eine bedeutende) stufe niderer stehn muszte, als das zu ersetzende. Erscheint uns auch manches in dem so zu sagen orthodoxen glauben der Inder als absurd, so ist doch andererseits ein naiv natürliches und so weit vernünftiges und weiterhin ein moralisches, entwicklungsfähiges element darin nicht zu verkennen, und die theoretischen vorstellungen enthalten, wofern wir von den mythen absehen, denen ja doch eine directe wirksamkeit nicht zugeschriben werden kann, vil würdige erhabene vorstellungen von der gottheit, die ein tiefes durchdrungensein, ein klares bewusztsein von der bedeutung des gottesbegriffes vorauszsetzen. Aber der zugang zu disem wesen, die

berechtigung an den woltaten teil zu haben, die dises notwendig auszströmen muszte, war verrammelt durch eine immer risiger anwachsende anschüttung von werken und leistungen, die nur weltlicher besitz mit hilfe gewisser einzig berechtigter persönlichkeiten (die doch auch nicht überall zu haben waren) zu bewältigen vermochte. Beides hatte aber die priesterschaft unauflöslich verkettet, so dasz mit der erkenntnis von der unmöglichkeit der geforderten leistung auch das göttliche wesen ausz dem geistigen horizonte verschwand.

Mit dem glauben an die gottheit in ihrer reinheit war nun aber damals (und ist ja noch heut zu tage überall) der glaube an andere nidere potenzen wol vereinbar, die gleichsam die interstitien der unvolkomen vorgestellten gottesmacht auszfüllten, die zwar an wirksamkeit mit jener nicht vergleichbar, von denen jedoch auf jeden fall für gewisse imaginäre leistungen wenigstens etwas zu erreichen war, sei's nutzen für sich, sei's schaden für andere. Was der naive glaube an die gottheit edles erhebendes besasz, muszte hier natürlich felen, daher man uns wol das recht zugestehn wird, hier von aberglauben zu sprechen. Wol mag es mancherlei zwischenstufen gegeben haben, von denen uns nur ser wenig nachweisbar ist, deren kenntnis uns mindestens ebenso wichtig wäre, wie die der strengen praxis, die ohnedisz manchmal mer ein frommer wunsch gebliben sein dürfte. Namentlich geht disz ausz der unauszrottbarkeit der kuladharma hervor. Dahin geht auch die bezeichnung anyavrata apavrata, der andere gebräuche, abweichende gebräuche beobachtet; dasz zwischen disen, und solchen die überhaupt nicht opferten, keine feine distinction gemacht wurde, ligt in der natur der sache. Eben so wenig zwischen feinden Indra's (anindra) und götterleugnern (adeva devanid-) überhaupt. So werden denn die brahmadviš- abrahman wol meist Ârya's gewesen sein, die ihren nacken nicht unbedingt unter der priesterherrschaft beugten. Disz wird ganz begreiflich gemacht durch stellen wie I. 4, 5. 'mögen immerhin die leute sagen: ihr komt sogar um andres noch [abgesehn davon, dasz ihr euren zweck verfelt], wenn Indra ihr vererung zollt'. I. 147, 2. der eine schmäht, der andere besingt dich; als vererer preis ich, Agni, deinen leib. III. 30, 1. sie [deine vererer] erdulden willig die verwünschungen der leute, o Indra. V. 20, 2. ist der sinn: o Agni, diejenigen, die nicht vermögen zu kraft gediehen deine feinde zu entfernen, die feinden dich ihrerseits mit ungläubigen an (mach uns also stark und schone uns) VIII. 59, 11. den Dasyu, der anderem gesetze folgt, den unmenschen, den nicht opfernden, unfrommen, den schleudere herab sein eigener freund das gebirge. I. 101, 4. Indra ist der tod dessen, der [für ihn oder für die götter überhaupt] keinen soma keltert.

V. 6, 6. So wird auch Ath. V. VII. 82, 3. von 'nikâriṇaḥ' herabsetzern des Agni gesprochen ni + kṛ Ṛgv. I. 72, 1. demütigen.

Nun mag es gewis leute schon damals gegeben haben, die, wie von den nordischen vîking berichtet wird, den götterglauben verwarfen (na santi devâ iti), nicht opferten (eigi vöndusk blôtum), und einem külen, den priestern ser unangenemen indifferentismus huldigten. Hiefür spricht die auszerordentliche geläufigkeit des gegenseitigen vorwurfs von ungläubigkeit, gottlosigkeit etc. Andere wider waren vorsichtig und wollten es weder mit den göttern noch mit den bösen geistern verderben V. 42, 9. mach vergänglich den besitz derer, die genieszen, ohne für die ukthalieder uns zu beschenken; die vom rechten wandel abweichend grosz geworden in ihrem treiben, die brahmahaszer schliesze von der sonne ausz (töte sie); wer beim göttermale des Rakšas gedenkt, auf den laszt die räderlosen wagen nidergehn; wer das opfer euch schmäht (vorwirft) des sich mühenden, der soll vergeblich mit seiner absicht sich abschwitzen (VII. 21, 5.) dagegen Ath. V. V. 7. Nun ist es gleichwol merkwürdig, dasz nach den vorschriften des Brâhmaṇa selber gewisse abfälle des opfers (Vâj. S. 2, 23. kana 'kleine körner' bruchstücke und tuša 'hülsen') bestimmt sind, die bösen geister zu befriedigen. Vgl. auch Vâj. 6, 16. Villeicht ist es nur eine ironisch gemeinte abfindung, da ja die tuša als bhakšaṇavirodhin (das eszen hindernd) dazu besonders geeignet waren.

Doch erhält der Asura Çaṇḍa (Çukraputra) und Marka einen graha Vâj. S. 7, 12. als reinigung und sühne. Vgl. Âit. Br. II. 7. rakšasâm bhâgaḥ. Im gegensatz zu VII. 35. werden Ath. V. XI. 6, 16. die Arâya etc. angerufen neben allen andern Âryagöttern:

die Arâya nennen wir, die Rakšas, die Sarpa, die Väter die [von allem irdischen] gereinigten, die hundert und ein Mṛtyu's [todesarten], die sollen ausz bedrängnis uns befreien.

Die str. 10. angerufenen yakša (sollte nicht yakšânsi zu schreiben sein?) stehn wol, obzwar im neutr. stehnd, mit den spätern genien Kuvera's in zusammenhang, da sie mit den Parvata, den bergen, angerufen werden.

Ath. V. V. 7.

Der brâhmaṇa wenn die dakšiṇâ ihm zugefürt wird:

Bring uns zu, steh uns nicht im wege, Arâti, hemme nicht [pass nicht auf] unsere dakšiṇâ, wie sie hergebracht wird (vgl. Kaṭhopanišat anfang: dakšiṇâsu nîyamânâsu); | anbetung dem ungedeihn, dem nichtgeraten, anbetung der Arâti. 1

2 dem du, o Ârâti, den vorzug [ehre] gibst, dem rat gebenden [einflüsternden] menschen, | vererung erweisen wir dir für den [dafür], störe nicht mir den gewinn.

3 es kome zu stande uns der gottbereitete gewinn des tags und des nachts, | die Ârâti versöhnen wir, vererung der Ârâti sei.

4 Sarasvatî Anumati Bhaga [Anteil, glück] gehen flehnd wir an, | angeneme, honigsüsze stimme hab ich gesprochen bei den götteranrufungen.

5 den [anteil, den] ich verlange mit der stimme der kräftigen [Sarasvatî] der vom geiste angestrengten, | den soll heute Çraddhâ finden, gegeben [betätigt] mit dem braunen Soma.

6 nicht unsern gewinn, nicht unsere stimme vereitele, beide Indra und Agni sollen gutes uns bringen; | alle sollen heute zu geben uns geneigt sein; nemt freundlich die Ârâti auf.

7 geh weit hinweg, o Missraten, wir entfernen deinen pfeil, | ich kenne dich als herunterbringend [zerstörerin] als niderstoszend, o Ârâti.

8 denn nackt dich machend hängst du dich im schlafe an die leute; | o Ârâti, missraten machend die absicht, und den plan des menschen.

9 die grosz, von groszem auszmasze in alle gegenden sich auszgedent, | diser goldhaarigen Nirṛti hab ich anbetung vollzogen.

10 goldfarbig, selig, auf goldnem kissen, mächtig; | diser Ârâti mit goldnem panzer hab ich anbetung dargebracht.

Vgl. auch prof. Max Müller Yajña paribhâšâ sûtra 52. Ztsch. der deutsch. morg. ges. bd. IX.

Auszer allem zweifel ist es, dasz der glaube an untergeordnete dämonische mächte eine auszerordentliche auszdenung hatte; die spuren davon selbst im Ṛgveda sind von unwiderleglicher klarheit. Die volle bedeutung desselben jedoch erhellt erst ausz dem Atharvan; die sammler des Ṛgveda scheinen nur sovil davon aufgenomen zu haben, als ihnen unumgänglich nötig schien, um für alle fälle und auch gegen jene mächte gerüstet zu sein, mit denen sich näher einzulaszen ihnen teils unter ihrer würde, teils angesichts des höhern schutzes, der ihnen unumschränkt zu gebote stand, überflüszig erscheinen mochte. Daher die warnung in der ser interessanten stelle V. 42, 9. 10. die wir eben citiert haben.

Der Atharvaveda dagegen, des untergeordnete bedeutung (dem Ṛgveda gegenüber) wir oben kennen gelernt haben, fürt uns eine auszerordentliche anzal von solchen auszgeburten der phantasie vor, und zeigt durch die villeicht zweihundert übersteigende zal von zauber-

sprüchen den umfang des zauberunwesens, der sich ausz der geringen anzal, die der Ṛgveda gewiszermaszen nur als proben aufweist, nicht entfernt erraten liesze.

J. Muir hat daher vollkomen recht, wenn er ausz der masse des materials, welches der Atharva bietet, wozu der Ṛgveda sich eigentlich einfach bestätigend verhält, auf eine art dämonolatrie schlieszt, die neben dem allgemein geltenden, von den obersten schichten der gesellschaft anerkannten und vertretenen götterglauben gleichsam im dunkeln fortwucherte. Die anhänger derselben werden wir natürlich in den untern schichten, unter den armen, verarmten, den nicht stammberechtigten suchen, unter der zal derjenigen, die selbst wenn sie gewollt hätten, auf teilname an regelrechten cärimonien kein anrecht hatten. Die zal solcher war gewis keine geringe. Das bedürfnis übermenschlichen schutzes wurde durch disen antagonismus noch erhöht. Denn die spuckgestalten, die in disen kreisen beschworen wurden, galten auch jenen bevorzugten teilen des volkes nicht für producte der einbildung, sie waren ein gegenstand der furcht, somit für die verstoszenen eine waffe, deren sie sich bisz zu einem gewissen grade mit erfolg bedienen konnten. Das sind die Rakšas, die Yâtu und die unzäligen andern, die im Atharvaveda namhaft gemacht werden, sieh abschn. XIII.

Auch die priesterklasse dürfen wir uns in jenen alten zeiten nicht homogener vorstellen, als sie in spätern zeiten war. Wie es in späterer zeit priester gab, denen die berechtigung zur teilname an regelrechten functionen abgesprochen wurde, so wird es schon in der vedischen zeit gewesen sein. Es waren disz die schon erwähnten pûga-yâjaka's 'die für den groszen haufen' die 'grâmayâji' 'die in den dörfern opferten' die daher ihre functionen und auch den lon dafür nach den mitteln, villeicht teilweise nach den velleitäten der nideren volksschichten bemaszen; die abrâhmaṇoktâḥ 'denen die br.-würde abgesprochen wurde' d. i. solche, die diener eines königs oder kaufleute waren, die blosz des gewinns halber fungierten (bahuyâjin), die açrâutayâjaka, die statt der çrâuta lieber die smârtakarma vollzogen, die brahma bandhu, die nicht vor sonnenauf- und untergang beteten Haug Ait. Br. II. 38. n. 17.). Auch gab es solche, die nicht mit soma opfern durften Yajñap. s. 75.—77. So wenig die gesammtheit des volkes den hohen anforderungen der priester nachkomen konnte, so wenig konnte die anwachsende masse der priester vollständig von den reichen befriedigt werden. Uebrigens dürfte das bedürfnis übermenschlichen schutzes und der glaube an specifisch geeignete vermittler desselben immer stark genug gewesen sein, um vilen eine nichts weniger als entberungsreiche existenz zu sichern.

§ 72.

M â y â.

Die übermenschliche macht, mit der der mensch in so verschiedener weise rechnen zu müszen glaubte, wurde mit dem auszdrucke mâyâ bezeichnet, mochte man ihre betätigung den hohen göttern, oder den bösen mächten oder auch nur dem menschen zuschreiben. Sie bezeichnet die ausz dem innern des wesens quellende productions- oder überhaupt wirkungsfähigkeit teils in übereinstimmung teils in widerspruch mit dem weltlauf. Die mâyâ kann, so weit sie die fähigkeit der götter bezeichnet, doppelt unterschieden werden in eine solche durch die die welt erhalten wird, und eine andere, welche störende (dämonische) einflüsze beseitigt. So heiszt es von Mitra und Varuṇa V. 63, 3. ihr laszt Dyâus regnen vermöge [seiner] des Asura zauberkraft; oder 7. ihr behütet die heiligen werke durch die mâyâ des Asura d. i. beschützt sie gegen störende angriffe. III. 61, 7. grosz ist Mitra's und Varuṇa's zauberkraft, hell leuchtend verbreitet sie weithin den glanz. Daher Sûrya gleichsam der vertreter, das symbol der mâyâ Mitra's und Varuṇa's V. 63, 4. eure mâyâ, o Mitra und Varuṇa, hat am himel platz genomen, die sonne das liecht (oder mit liecht) wandert als bunt geräte. V. 85, 5. dise grosze mâyâ des berümten asura des Varuṇa will ich verkünden, der wie mit einem meszstab stehnd im luftraume auszmasz mit der sonne die erde. 6. Dise grosze mâyâ des weisesten gottes hat warlich niemand zerstört, dasz das einzige meer mit dem waszer nicht füllen die schimmernden zuströmenden flüsze. VIII. 41, 3. Die nächte hält er (Varuṇa) umfaszt durch seine mâyâ hat er die morgenröten eingesetzt; er ist über alles hin sichtbar. IX. 73, 9. Des opfers faden ist im läutersib angesponnen, und an der spitze der zunge durch Varuna's mâyâ. II. 17, 5. Indra hielt die alle narung spendende erde, den himel stützte er durch seine mâyâ, dasz er nicht stürze. IV. 30, 12. auch dem strome Vibâlî, der über die erde anfieng sich auszzubreiten, stelltest du mit deiner mâyâ dich entgegen. I. 144, 1. Es geht hervor der hotar (Agni) zu dem gelübde dises [opferers] mit seiner mâyâ emporsendend das lied von reiner gestalt. I. 160, 3. der sohn als priester heiligt die ältern, da er die reinigende kraft besitzt, der weise die welten durch seine mâyâ (es ist disz wol Agni). III. 27, 7. Der hotar, der unsterbliche gott, geht voran mit seiner mâyâ aneifernd die opfervereine, vgl. III. 20, 1. I. 151, 9. reiches leben schaffet ihr zwei (Mitra und Varuṇa), reiche herlichkeit dauernde habt ihr helden durch eure mâyâ erlangt; nicht die himel haben mit den tagen nicht auch die ströme eure gottheit, nicht die

paṇi euren reichtum erreicht. X. 85, 18. nach osten nach westen wandern mit ihrer mâyâ dise beiden [sonne und mond]. VI. 63, 5. durch eure mâyâ ragtet ihr (Açvinâ) hervor (als Sûrya's tochter auf euren wagen stig). IX. 83, 3. die die mâyâ [sogar] besaszen schufen nur mittels dises (Soma's) mâyâ. Die mâyâ, durch die die götter- und menschenfeindlichen mächte besigt werden, finden wir z. b. I. 80, 7. 11, 7. 51, 5. V. 30, 6. VI. 21, 6. X. 73, 5. 147, 2. IX. 73, 5. etc.; der begriff des specifischen zaubers erscheint mer hervorstechend III. 60, 1. V. 78, 6. VIII. 14, 14. die durch mâyâ sich bestrebten empor zum himel zu steigen, die Dasyu etc. X. 53, 9. Beim brahmodyam des açvamedha Vâj. S. 23, 52. sagt der brahmán zum udgâtar 'du übertrifst mich nicht an Mâyâ'. Aber die mâyâ der götter ist auch täuschung III. 53, 8. eine gestalt nach der andern nimt Maghavân an, mâyâ [-gestalten] schaffend um seinen leib herum. VI. 47, 18. jeglicher gestalt gegenbild ist er geworden, das allein von seiner form ist zu erschauen; in mâyâ [-gestalten] wandert umher der vilgestaltige. Mâyâ als täuschung, irrtum' überhaupt finden wir X. 54, 2. mâyâ [trug, täuschung] ist all das, was man von deinen kämpfen erzält, weder heute hast einen feind du noch vormals gefunden. X. 71, 5. er wandert dahin mit nicht frommendem trugbild, die stimme, die er gehört hat, trib nicht frucht noch blüte. Hieran möchten wir die fälle der mâyâ anreihen, die gegen die bösen gerichtet sind z. b. II. 27, 16. dise eure mâyâ's, o vererungswürdige, die zur betörung, die schlingen, o Âditya's, die für den feind auszgespannet, über die möchte hinweg ich gehn wie ein reiter etc.

So komt es, dasz mâyâ überhaupt 'hinterlistigen anschlag' bezeichnet, der ja in jenen zeiten von bösem zauber kaum getrennt gedacht wurde, so VI. 18, 9. 22, 9. fasz den keil in deine hand und mache schwach (du zerstreust) alle mâyâ, so vernichtet Varuṇa (trit mit stralendem fusze nider) alle mâyâ VIII. 41, 8. I. 37, 10. nicht haben, die an des himels und der erde ende reichten, durch ihre mâyâ den schätzespender überwunden. Daher oft adevîr (gottlose) mâyâḥ V. 2, 9. VIII. 1, 10. 98, 5.

Nicht selten wird daher mâyâ (mâyin mayâvin zauberhaft) dämonen oder gottlosen menschen zugeschriben, vgl. I. 32, 4. 117, 13. II. 11, 9. 10. V. 40, 6. 8. VI. 20, 4. 44, 22. VII. 99, 4. X. 111, 6. 99, 2. VII. 104, 24. Indra, töte den männlichen yâtudhâna und das weib, das mit der mâyâ sich brüstet. VI. 45, 9. ausz einander, o steinbewerter, spreng die festen der leute, herr der kraft, die mâyâ spreng, unbeugsamer. VIII. 23, 15. nicht dürfte durch mâyâ irgend ein sterblicher feind herr dessen werden, der Agni mit havyagabe ehrt.

Die mâyâ der bösen mächte wird wirksam gedacht durch fluch, beschwörung etc. abhiçasti açasti: So ist abhiçasti merfach gebraucht, wo man auch mâyâ erwarten könnte, z. b. I. 93, 5. ihr zwei habt die flüsze von fluch und schmach die gefeszelten o Indra und Agni erlöset. Ebenso X. 33, 7. der euch eingeschloszenen raum schuf, der euch ausz groszem fluch erlöste, dem Indra ergieszt die madhureiche woge, o waszer (und X. 104, 9.) vgl. II. 11, 10. X. 111, 6.

So wird oft gebetet um rettung ausz, schutz vor fluch: V. 3, 7. vernichte, o kundiger, den fluch, o Agni, dessen der uns schädigt durch doppelsinn — 12. diser Agni soll uns nicht dem fluch, entflammt soll er uns nicht dem schädiger preisgeben. VII. 94, 3. nicht der sündhaftigkeit uns, o helden, o Indra und Agni, nicht dem fluche [der disz bewirkt], nicht dem tadel gebt uns preis; ebenso VIII. 19, 26. I. 91, 15. rett uns ausz dem fluch, schütz vor bedrängnis. VIII. 55, 14. (ausz hunger und fluch) 78, 2. hinweg blies Indra den fluch, der vernichter des fluches, vgl. I. 51, 5. apâdhamo mâyinaḥ, X. 39, 6. der fluch der verlaszenheit I. 71, 10. der vergänglichkeit ist schon in weiterem sinne gemeint VII. 13, 2. die götter, o Vâiçvânara, hast du von fluch durch deine macht befreit, d. h. durch Agni's tätigkeit wurden die götter in die lage versetzt, wirksam zu sein. Seltener wird açasti gebraucht (çansa wie es scheint nur von menschen). I. 100, 10. durch mannskraft überwindet er (Indra) fluch. VI. 48, 17. nicht den kakambîrabaum reisz um, den fluch vernichte. VI. 68, 6. reichtum, der der angreifer fluch [ihre bemühung durch übernatürliche kräfte zu schaden] vernichtet. Daher heiszen die götter, Agni Indra Soma abhiçasticâtana açastihâ (VII. 99, 4. Dâsasya mâyâ jaghnathuḥ), verscheucher, vernichter des fluches, abhiçastipâḥ (-pâvân) schützer vor fluch. Nebenformen âças-nihças--abhiças X. 164, 3. vgl. avaças-nihças-parâças Ath. V. VI. 45, 2.

Für fluchen wird auch die verbalwurzel çap X. 87, 13. I. 41, 8. çapatha X. 87, 15. Zur bekämpfung vorzüglich Agni, wärend andrerseits die machinationen der 'frommen' ganz besonders gefärlich waren, was ausz stellen hervorgeht wie V. 3, 2.

§ 73.

Deva — Dyâus — Varuṇa.

Es kann natürlich hier nicht unsere absicht sein, eine mythologie des Veda zu geben; unsere übersetzung ist in einer weise angeordnet, dasz der leser unmittelbar das material in einer vorläufigen weise ge-

ordnet vor sich hat, so dasz er ohne grosze mühe allmählich mit dem wesen der einzelnen gottheiten sich vertraut machen kann. Auszerdem findet man hiezu reichliches material geordnet in Mr. John Muirs Original Samskrit Texts zur vergleichenden mythologie, in Angelo de Gubernatis Lettura sopra la Mitologia Vedica, sowie in seiner Zoologia mitica. An monographischen behandlungen von entscheidendem werte felt es nicht (von Kuhn, Max Müller, Roth, Sonne, Weber etc.), aber ihre zal ist gering. Da wir uns mit specifischer mythenforschung wenig beschäftigt haben, und neuerdings verdienstvolle forscher vil neues liecht für disen zweig der vedenkunde versprechen (wir verweisen nur auf Dr. Hillebrandts abhandlungen über Aditi, Mitra-Varuṇa, auf Dr. L. Myriantheus 'die Açvins o. Dioskuren', auf Vsevolod Feod. Miller's treffliche Очерки арийской миѳологіи въ связи съ древнѣйшей культурой· Томъ I. Асвины Діоскуры. Москва 1876), so beschränken wir uns darauf, statt stellen zu citieren, die der leser ebensogut in Grassmanns Ṛgvedawörterbuch oder bei Muir finden kann, einige hauptpunkte zu erörtern, mit denen die frage über die stellung der Indischen mythologie zu der der übrigen verwandten völker, und die beurteilung der innern entwicklung der Indischen enge zusammenhängt, und die auch für die sprachgeschichte nicht ohne gewisse folgen sein können.

Der allgemeinste auszdruck für gott ist devá, welches von 'div' glänzen hergeleitet wird; obwol warscheinlich bereits vor der selbständigwerdung der Indischen Ârya das etymologische verständnis verschwunden war (denn nur so erklärt es sich, dasz bei den anhängern des Zarathustra daêva die dämone des bösen principes des Añromainyus bezeichnete, wol durch zurückfürung auf die verbalwurzel dab dav, da div im Baktrischen felt), so ist bei der reichlichen analogie eine wiederbelebung des gefüls für disen zusammenhang ser leicht denkbar. Weiterhin finden wir im litauischen dëvs, das im Slavischen felt; doch bedeutet djeva 'jungfrau' gewis wenn nicht geradezu 'göttin' doch die 'glänzende'. Das wort scheint in diser anwendung nicht alt zu sein. Im Deutschen (in weitern verstande) haben wir Zio nord. Tŷr, welches ursprünglich gewis 'gott' überhaupt bedeutete, wie hervorgeht ausz den appellativen compositis tŷhraustr 'mutig' (er eigi séz fyrir) tŷspakr, ausz der bezeichnung Odins als farmatŷr hroptatŷr haptatŷr hangatŷr, wo tŷr überall gott bezeichnet. Im lateinischen haben wir dīvus als adjectiv. Deus dius ist hievon zu trennen, denn dasz es ausz dēvus deivus sollte entstanden sein ist undenkbar, wenn man berücksichtigt, dasz das wort in ser alten inschriften vorkomt, immer ohne v, (vgl. sovos für suus). Es ist zu *ϑεός* (*ϑιός σιός*) zu stellen, welches ausz consonantischem stamme (wie *σκότος* etc.) entstanden z. b. *ϑέσφατον* für

für ϑεές-φατον. Zu deus stellen wir dīrus von einem zusammengezogenen dīs. Hieher stellen wir auch die Nordischen Dīsir. Auch im Ṛgveda finden wir dhîs als göttliche wesen, der stamm dhîs ist ausz dhiyas (wie bhîs ausz bhiyas bhiyasâ bhîšâ) zusammengezogen, vgl. dhiyasâna. Es bezeichnete wol ursprünglich den sehnden κατ' ἐξοχήν, und bekam teilweise die beziehung auf das schicksal.

Herodot erzält I. 132. die Perser hätten einen gott Δία 'den ganzen kreis des himels' gekannt. Disz scheint ein von der staatsreligion nicht anerkannter gott gewesen zu sein, da die inschriften der Perser nur von einem Auramazda (und von Aṅromainyus als dem 'andern' nach Jules Opperts schöner entdeckung) sprechen. Wir möchten glauben, dasz disz der gott ist, der später unter der benennung Zervan wider auftaucht. Der innere zusammenhang zwischen himel und zeit ist evident. Zervan steht über Auramazda und Aṅromainyus, und wir sehen, dasz im Ṛgveda Dyâus, den man biszher in seiner bedeutung arg unterschätzt hat, dieselbe stelle einnimt. Wir selber, die wir uns etwas weiter vorgewagt haben, sind hie und da hinter dem erfordernisse einer strengen übersetzung zurückgebliben, und haben das farblosere 'himel' gewält, wo Dyâus am platze gewesen wäre. So I. 33, 5. dasz hier zu übersetzen 'als du ausz des Dyâus beiden welthälften hinweg bliesest die werklosen' ergibt sich gleich ausz I. 136, 6. II. 2, 5. 4, 6. 27, 15. wo wir das verhältnis richtig aufgefaszt haben. So ist auch I. 71, 5. V. 47, 7. 'Dyâus' statt 'himel' zu setzen.

Dasz Dyâus über Varuṇa und Mitra steht, läszt sich erkennen VI. 62, 9. wo offenbar er gemeint ist als derjenige, der beiden ihre stelle ihre zeit anweist. So finden wir VII. 66, 18. mit des Dyâus mächten o Varuṇa und Mitra komt untrüglich, IV. 3, 5. Varuṇa Mitra mit Dyâus und Pṛthivî. Dyâus heiszt Asura I. 54, 3. 122, 1. 126, 2. 131, 1. V. 63, 3. (vgl. IX. 96, 3.) VI. 20, 2. VIII. 20, 17. X. 10, 2. 92, 6. (V. 41, 3.) III. 53, 7.) genau wie Varuṇa.

Auch von Indra und Varuṇa heiszt es VII. 84, 2. dasz Dyâus ihre herrschaft in gang setzt, vgl. III. 38, 5. 9. Indra speciell steht in keinem entferntern verhältnisse zu Dyâus, er wird sogar auszdrücklich Dyâus' sohn genannt IV. 17, 4. welche stelle nichts anderes bedeuten kann als 'einen guten helden meinte dein vater Dyâus an dir zu haben, des Indra höchst kundiger bildner ward er', vgl. X. 138, 6. Kein zweifel darnach, dasz man auch nach disem Pṛthivî als seine mutter auffaszte, vgl. X. 29, 6. Obwol disz zunächst nicht mit dem mythus stimmt, wie wir ihn über Indra's geburt IV. 18. haben, so stimmt es doch mit V. 17, 1. 2. (I. 57, 5.), wo es offenbar mit beziehung auf dises verhältnis heiszt, dasz himel und erde ihm die herr-

schaft zugestanden hätten (Dyâus allein genannt VI. 17, 9.), bei seiner geburt von schrecken ergriffen worden. Der himel oder himel und erde vermeren, lassen ihm wachsen die kraft V. 36, 5. VII. 7, 8. VIII. 15, 8. (Dyâus dem Indra und dem Soma bei der tötung des Vṛtra VI. 72, 3. wärend I. 52, 10. IV. 22, 3. 4. sogar Dyâus ausz furcht bei dem kampfe erzitterte (vgl. VIII. 20, 6.).

Besonders oft werden die Marut mit Dyâus in verbindung gebracht (sonst mit Rudra), des Dyâus helden heiszen sie I. 64, 4. (nárah̤) maryâh̤ III. 54, 13. V. 59, 6. çardha II. 31, 3. VI. 66, 11. vîrâh̤ I. 122, 1. vimahasah̤ I. 86, 1. putrâsah̤ (söhne) X. 77, 2. sänger arkâh̤ V. 57, 5. einfach Divah̤ V. 52, 5. — Ušâh̤ heiszt ganz besonders Divó duhitâ tochter des himels (des Dyâus), — die Açvinâ Divo narâ, napâtâ I. 117, 12. 182, 1. IV. 44, 2. III. 36, 5. VI. 62, 1. X. 61, 4. 143, 1. — die Âpah̤ III. 1, 6. 9. die ošadhîh̤ (pflanzen) VII. 70, 3. — Agni heiszt sohn des Dyâus III. 1, 9. 25, 1. X. 45, 8. obwol er II. 1, 6. mit dem Rudra dem Asurâya maho divah̤ geradezu identificiert wird, wie disz mit Indra I. 129, 3. geschieht; Parjanya ist VII. 102, 1. Sûrya X. 37, 1. sohn des Dyâus.

Dyâus wird ähnlich charakterisiert, wie Indra, welcher wol nur eine art resuscitation des durch den Varuṇacult eine zeitlang zurückgedrängten ältern gottes ist, dessen identität mit Zeus längst erkannt ist. Regen (vṛšṭi) II. 27, 15. IV. I, 10. V. 83, 6. 84, 3. 63, 1. VI. 13, 1. (Mitra und Varuṇa laszen Dyâus regnen, freilich heiszt es auch daneben divas pari), blitz II. 13, 7. donner tanyatu ravatha (verbalwurzel stan krand) VII. 3, 6. I. 100, 13. 58, 2. IV. 10, 4. X. 67, 5. 45, 4. 44, 8. IX. 87, 8. (86, 9.), der himlische stein I. 121, 9. II. 30, 5. zeigen ihn als dem Indra verwandt, und dem Parjanya. Der ‘same’ erinnert an Rudra (und Pṛçni) I. 100, 3. V. 17. 3. IX. 74, 1. Dyâušpitâ und Pṛthivî mâtâ gelten als vater und mutter überhaupt im umfaszendsten sinne, I. 164, 33. IV. 1, 10. wärend sie selber als ein für allemal entstanden bezeichnet werden VI. 48, 22.

Wie also allen göttern so auch dem Varuṇa (und Mitra) gegenüber erscheint Dyâus d a r g e s t e l l t als der ä l t e r e gott, und dasz er es in der tat war, beweist das verhältnis der Griechischen (und der Italischen) mythologie zu der Indischen; erstere ist eben auf dem Dyâus-*Ζεύς*-standpunkte verharrt, wärend bei den völkern, deren selbständigkeit erst nach der abtrennung zuvörderst des hellenischen, dann des latinisch-oskischen stammes fällt, allmählich ein gröszeres hervortreten der sonnengötter zu bemerken ist, zu denen Varuṇa gewiszermaszen von Dyâus den übergang bildet, dahingegen dise götter bei den Griechen und Italikern eine verhältnismäszig untergeordnete rolle spilen.

Dise stellung des Dyâus einerseits und des Varuṇa andererseits ist nun ein auszreichendes kriterium dafür, dasz die formelle und sachliche identificierung von 'Varuṇa' als dem umfaszenden umhüllenden (natürlich allumfaszenden), die sich so allgemeiner beliebtheit erfreut, schon weil er dem Mitra coordiniert erscheint, nicht die richtige sein kann. Denn ein gott, der in so unzweifelhafter weise ursprünglich einem andern untergeordnet gewesen, kann zu jener selben zeit nicht als der allumfaszende bezeichnet worden sein. Das verständnis des wortes würde uns villeicht näher gelegt sein, wenn wir genau wüszten, was 'Mitra' heiszt. Bei diesem worte ist es aber ungewis, ob man verbalwurzel mâ oder mi oder endlich mit (Ssk. mith.) als wurzel annehmen soll. Es kann jedoch wol keinem zweifel unterworfen sein, dasz Varuṇa eine jüngere gestalt des Dyâus ist, die im gegensatze zu Indra ausz den zeiten stammt, in denen Indische und Éranische Ârya noch ein volk waren. So komt es, dasz er wie Dyâus ganz besonders Asura heiszt, offenbar in der auch dem báktrischen geläufigen bedeutung 'herr'; er musz also auch dem *Ζεύς* gegenüber als jüngere gestalt gelten. Es ist nun ein sonderbares beginnen den *Οὐρανός*, der bei den Hellenen der vorfare ist, bei den Indern zum nachfolger zu machen.

Das Indische Varuṇa wäre bei den Griechen *Εὔρυνος*, und das Griech. *Οὐρανός* bei den Indern Varaṇa. Nun behauptet zwar prof. Benfey das *u* in Varuṇa sei eine durch das vorauszgehnde *r* bewirkte trübung des vocals. Aber in arjuna çakuna phalguna piçuna višuṇa cetuna mithuna? Oder läszt sich von karuṇa taruṇa dâruṇa aruṇa behaupten, dasz sie von der art der doch wol hinlänglich deutlich charakterisierten ana-bildungen seien?

Varuṇa ist kein gott des himels in der elementaren bedeutung des wortes; hinter ihm steht Dyâus als solcher; Varuṇa besonders, dann Mitra sind diejenigen, welche die kraft des Dyâus wirksam machen. Sie sind es, welche z. b. Dyâus regnen laszen, und die so oft hervorgehobene wirksamkeit des Dyâus wird direct auf Varuṇa und Mitra's initiative zurückgefürt; der befruchtende regen heiszt Mitravaruṇaregen Ath. V. V. 19, 15. 24, 5. Diser gegensatz zu Dyâus bestärkt uns in unserer bereits mitgeteilten etymologie 'der wollende' (wärend Dyâus nur mittelbar tätig und wirksam ist) 'der herschende', wenn wir die auszerordentliche auszdenung seiner machtbefugnisse, seine überall hindringende tätigkeit berücksichtigen. Der vorwurf Hillebrandts, die bezeichnung würde dann das elementare wesen des gottes nicht hinlänglich prägnant zum auszdruck bringen, beruht eben auf einer vorauszsetzung, die nicht berechtigt ist. Varuṇa ist kein gott, dessen tätigkeit sich streng auf ein elementares gebiet, auf eine seite des naturlebens ein-

schränken läszt. Er ist kein gott, wie ihn die damalige zeit als letzte potenz, hinter der nichts höheres allgemeiner umfaszendes zu denken wäre, erfaszen und aufstellen konnte. Eine gottheit, die so tief in die alltäglichen verhältnisse hineinreichend, so unmittelbar auf die menschen wirkend, für sie tätig gedacht wurde, konnte nicht zugleich das α und ω der götterwelt sein. Es muszte die quelle des göttlichen, des menschlichen, der gesammten welt immer noch von disem verschieden, hinter diesem zurückligend, als urquell des lebens allumfaszend gedacht werden. Wie charakteristisch ist der unterschied zwischen dem alles beobachtenden, allwiszenden, allgegenwärtigen, überall wirkenden, helfenden, belonenden, strafenden, die ordnung in der welt aufrecht erhaltenden gotte, und dem starren Dyâus, von dem der dichter nichts zu sagen weisz, als dasz er eben Mitra und Varuṇa handeln läszt. Daher komt es, dasz beide schlüszlich sogar herren des himels, des Dyâus Divas patî IV. 17, 3. genannt werden. Die gestalt des Varuṇa stammt nicht ausz der zeit, wo man kein anderes bedürfnis hatte, als mit den mächten der elemente sich auszeinander zu setzen. Wir halten daher an unserer verwerfung der identität von *Οὐρανός* und Varuṇa (dise behauptung hat eben keine stütze) und der erklärung als des umfaszenden unbedingt fest, erstens weil Varuṇa tatsächlich nur als delegirter des Dyâus zu betrachten, zweitens weil eine solche anname der religionsphilosophischen anschauung der Inder widerstreitet; und dasz dise in eine auszerordentlich weit zurückligende vergangenheit reicht, ersehn wir darausz, dasz es mit Ahuramazda, Mitra und Aṅromainyus bei den Erâniern offenbar genau diselbe bewandtnis hatte. Auch dise, die unmittelbar wirkend gedacht wurden, waren offenbar ursprünglich nicht die höchsten letzten götter, sondern es gab noch eine höchste, so zu sagen indifferente gottheit, welche nur mittelbar ihre kraft durch secundäre götter bekundete. Zarathustra bedurfte natürlich für sein system des Dyâus nicht, daher finden wir keine erwähnung desselben in seinen religionsschriften. Ja es ist offenbar kein zufall, dasz die ganze bezeichnung für 'himel' vermieden wird; disz ersehen wir eben darausz, dasz er tatsächlich nicht im stande war, dise gottheit ganz zu verdrängen, wie wir disz oben gesehen haben. Die Perser haben denselben sich nicht nemen laszen.

Es ist in der tat bedauerlich, dasz man in einer sache, in welcher nicht die mindeste unklarheit besteht, so bald man die einzelnen momente in ihrem zusammenhange vollständig erwägt, an einer ansicht fest hält, für die sich absolut gar nichts rechtfertigendes vorbringen läszt, als die (an und für sich schon allen gesetzen einer gesunden,

gewissenhaften methode widerstreitende, aber doch mit wirklich rätselhafter zähigkeit festgehaltene etymologie.

Mitra stand früher wol zu Dyâus in demselben verhältnisse, wie später zu Varuṇa, nur war er der frühern epoche entsprechend sinnlicher gedacht. Er war damals wol der sonnengott. Als sich aber ausz Dyâus die vergeistigte gestalt des Varuṇa entwickelte, so trennte sich vermöge eines analogen processes von der gestalt des sonnengottes, Sûrya Sûra Svar Hvarĕ kšaêta, Mitra ab, die vorstellung des himlischen liechtes als der quelle, dem erhaltungsprincipe alles guten in materiellem wie in moralischem sinne. Die stellung, die Mitra bei den ältesten Indern hat, ist consequenter gedacht und der entwicklung entsprechender als im system des Zarathustra, in welchem Ahuramazda fast in den schatten gestellt erscheint durch die weitgehnde tätigkeit Mitra's. Das richtige ist wol, dasz Zarathustra die gestalt des Mithra vorfand, und nicht im stande war, ihn ausz seiner stellung zu gunsten Ahuramazdas völlig zu verdrängen; daher die widerholte versicherung Ahuramazda habe ihn geschaffen, gleich ihm selber aufgestellt als hüter der welt etc., wärend es wol die tatsächlichen verhältnisse der bestehnden volksanschauungen, die sympathie für dise gottesgestalt war, die Zarathustra nötigte, ihn in einer stellung zu belaszen, die mit dem strengen dualismus seines systems eigentlich nicht recht verträglich war. Vsevol. Fed. Miller hat daher ganz recht, wenn er den Mithra Zarathustra's dem Indischen Varuṇa gleichstellt.

Wärend Mitra in den zeiten des widerauflebens des Zarathustrischen religionssystems eine noch hervorragendere beachtung findet, sehn wir ihn umgekert in der nachvedischen zeit bei den Indern so gut wie völlig schwinden. Varuṇa dagegen behauptet sich wenigstens als lokapâla, und seine befugnisse auf dem gebiete der moral als strafer und rächer bleibt wenigstens unvergeszen. Dasz Varuṇa dem Ahuramazda des Zarathustrischen religionssystems (und der Erânier überhaupt) eng verwandt, wenn nicht geradezu in alter und entwicklung völlig gleichzustellen ist (wie sollte auch diser process sich zweimal eräugnet haben?) kann nach prof. Roths untersuchungen kaum bezweifelt werden. Die enge verbindung mit Mitra, die dem Varuṇa besonders anhaftende benennung Asura (wol um nichts enger mit seiner elementaren tätigkeit zusammenhangend als 'Varuṇa' nach unserer erklärung), die selbst dann noch dem Varuṇa verblib, als man im allgemeinen damit längst schon die götterfeindlichen dämone bezeichnete, vor allem aber die alle menschlichen und göttlichen verhältnisse beherschende macht, die ihm zugeschriben, der moralische gehalt, der in ihm verkörpert ist, all disz findet im Zarathustrischen system sein äquivalent nur in Ahuramazda.

Es ist daher wol unzweifelhaft, dasz die Ârya zur zeit ihrer einheit bereits disen gott vererten. Dasz dieselben einen glauben hatten, dürfte einigermaszen ausz VII. 33, 2. beweisbar sein.

§ 74.
Indra.

Dasz die vererung Indra's späteren zeiten angehört, ergibt sich nicht blosz darausz, dasz er bei den Erâniern felt; er ist es gewissermaszen, der des Varuṇa auctorität aufrecht erhält: X. 113, 5. Da verfügte (besasz) Indra immerdar kräfte, weiter drängte er himel und erde auszeinander, | herab schleuderte er kün den ehrnen keil zum heil für den, der dem Mitra dem Varuṇa gespendet. Ebenso IV. 5, 4. Agni: er vernichtet die, welche Mitra's und Varuṇa's gesetze missachten. Derlei bedeutet ein zurückweichen ein verblaszen der vorstellung von der macht der betreffenden gottheiten an. Auf ein solches dürfen wir auch vereinte vererung beider götter deuten, wobei Indra'n die kriegerische heldenhafte tätigkeit zufällt, der kampf gegen die dämone, wärend Varuṇa die religion, die frömmigkeit, die frommen werke beaufsichtigt, vgl. VII. 82, 5. o Indra und Varuṇa da ihr alle dise wesen der welt durch eure macht zu stande gebracht habt, dient nunmer Mitra in glück (wolsein, frieden) dem Varuṇa, zu glanze gewaltig der andere mit den Marut geht; 83, 9. der eine tötet in den treffen die feinde (Vṛtra's), der andere behütet immerdar die frommen werke; 85, 3. der eine hält (aufrecht) die erschreckten völker, der andere tötet die unvergleichlichen feinde. Zwei abschnitte behandeln mit ser merkwürdiger verschiedenheit den streit Varuṇa's und Indra's um die überlegenheit.

In dem erstern sûkta wird Varuṇa persönlich eingefürt, wie er sein anrecht auf die herrschaft behauptet, und Indra gleichfalls. In dem zweiten wird Agni dem Varuṇa abspänstig gemacht und für Indra gewonnen. Varuṇa komt da ser schlecht weg, er wird mit Vṛtra identificiert. X. 124. wird von Grassmann und Hillebrandt merfach abweichend von unserer auffaszung auszgelegt. Der commentar wird zeigen, dasz dise abweichungen kaum zuläszig sind; bei Hillebrandt füren sie zur lostrennung der gerade so charakteristischen schluszstrophen.

Die verwandtschaft Indras mit Dyâus (Asura wie Dyâus genannt I. 174, 1. V. 36, 5.; verglichen mit ihm IV. 17, 13. 21, 1. VIII. 79, 6. X. 54, 4.) ergibt sich schon ausz den einzelheiten, die wir oben an-

gefürt haben. Nicht so geläufig ist uns die eigenschaft Indra's als gott des himels. Zunächst ergibt sie sich freilich darausz, dasz Indra den himel mit allem, was am himel ist Sonne Ušâḥ waszer liecht den bösen dämonen abgewinnt (der gott musz es erst gewinnen [sanoti] eh er es schenken kann; hat er es gewonnen, so versteht sich das schenken von selbst; jenes mag aber als das schmeichelhaftere für ihn gegolten haben). So I. 10, 8. 62, 5. 100, 18. 103, 6. 101, 4. 104, 6.

Als dem gotte des himels wird dem Indra das pferd geopfert, das X. 68, 11. als symbol des himels erscheint: wie ein dunkles pferd mit perlen haben mit sternen die pitar den himel geziert etc. vgl. die wichtige stelle X. 73, 10. — X. 55, 3. heiszt es, Indra schaue ausz mit vierunddreiszigfachem liechte, das verschiedene banen hat (sieh s. 185.) I. 102, 2. werden sonne und mond als zeugen von Indra's ruhm genannt. Indra heiszt später tausendäugig (sahasrâkšî Ath. V. IV. 20, 4. sahasrâkšo devaḥ), wobei natürlich an den gestirnten himel gedacht wurde. So ist er I. 16, 1. X. 48, 3. sonnenaugig; I. 55, 6. schuf er die nicht schädlichen himelsliechter. Wenn es X. 138, 6. heiszt: der monde einteilung hast du am himel angesetzt (99, 10. wie es scheint 'das vierteilige jar'), die von dir eingeteilte radfelge trägt der vater' so ist, wie wir schon oben angedeutet haben, unter dem vater Dyâus zu verstehn, der durch die scheinbare drehung einesteils, und durch die an seiner wölbung vor sich gehnde bewegung des mondes und der sonne (panthâḥ sûryasya der raum zwischen den wendekreisen nach Sâyana zu I. 24, 8.) und der planeten die mittel zur zeitmeszung an die hand gibt. — Indra bringt die sonne von westen wider nach osten. X. 171, 4. und III. 47, 3. ist er der bestimmer der zeiten; hier sieht man, wie nahe sich Dyâus und Indra stehn. Ja I. 54, 3. scheint Dyâus (so auch Sâyana) geradezu Indra zu bezeichnen vgl. I. 100, 13. 129, 3.

Indra läszt die sonne zum himel emporsteigen I. 7, 3. 51, 4. 52, 8. X. 89, 2.? VIII. 78, 7. (Soma IX. 86, 22. 107, 7. Agni X. 156, 4. Aṅgirasaḥ X. 62, 3.) vgl. I. 32, 4. 52, 12. 121, 13. 130, 9. IV. 16, 12. II. 11. 4. 6. seine zwei falben sind das warzeichen der sonne, und 14. wird Indra um gewärung des Mitra gebeten; das komen von morgenröte und sonne ist Indras groszes werk III. 30, 13. VIII. 82, 4. X. 68, 10. svaršâḥ III. 34, 4. (der keil 'die sonne gewinnend' I. 100, 13. der wagen II. 18, 1.) svarvit III. 51, 2. der wagen II. 23, 3. Sûryasya vibhaktâ auszteiler der sonne III. 49, 4. mit der sonne hat Indra das taten-werklose dunkel (entfernt und) mit (heiligen) werken erfüllt VI. 21, 3. ähnlich 30, 2. hat das sonnenrad gestolen 31, 3. himel und

erde von der sonne beleuchten laszen VI. 32, 2. vgl. VI. 39, 3. 4. bemächtigt sich des sonnenrades IV. 28, 2. 30, 4. 6. hat die sonne erglänzen laszen VIII. 3, 6. 87, 2. (der tag heiszt 'Indra's tag' Ath. V. VII. 52, 2.) hält am himel die sonne VIII. 12, 30. seine kraft hält himel erde berge flächen waszer Sonne VIII. 15, 2. er hat die liechter überhaupt dem menschen gefunden VIII. 15, 5. das Svar erobert VIII. 65, 4. II. 21, 1. X. 167, 2. 43, 5. das liecht (das eigentliche, von dem das sichtbare nur eine abgeschwächte emanation ist) X. 54, 6. bekleidet sich mit der schönheit der sonne X. 112, 3. besigt mit Sûrya die Dasyu II. 11, 3. 4. X. 148, 2. Die erbeutung von sonne Ušas waszer etc. II. 12, 7. 19, 3. 21, 1. 4. 5. 23, 3. III. 31, 15. 34, 9. VI. 17, 3. 5. 31, 1. Ušas und Sûrya II. 20, 5. 21, 4. III. 32, 8. 44, 2. VI. 30, 5. 44, 2. 3.

Sonne und mond sind seine beiden harî vivratâ, die nach verschiedenen banen gehen, oder verschiedene vorrichtungen haben I. 63, 2. VIII. 12, 15. X. 23, 1. 49, 2. 105, 2. 138, 4.

Dise zalreichen stellen beweisen den innigen zusammenhang, in welchem Indra mit den liechtern des himels, die abhängigkeit, in welcher dise zu ihm stehnd gedacht wurden. Dasz hievon die zeitrechnung unzertrennlich ist, ist gewis. Unnötig ist es, die unzäligen stellen anzufüren, an denen die meteorologischen erscheinungen donner blitz regen ganz auf seine tätigkeit zurückgefürt erscheinen.

Wärend nun Dyâus der specifische repräsentant des himels wenig anlasz gegeben hat zu einer ins einzelne auszgebildeten vorstellung göttlicher unbeschränkter tätigkeit, sehen wir in Indra die gottheit in vil höherm sinne aufgefaszt und vorgestellt. In zallosen stellen erscheint er geradezu als schöpfer, anordner der welt, als aufbauer des himels, als gründer und festiger der erde (II. 11. 12. 13. 15. III. 30.). Nicht die sichtbare welt ist es (wie bei Dyâus), die noch den gott in sich faszt, sondern der gott hat weitausz das übergewicht (I. 54, 1. 55, 1.), die gesammte sichtbare welt, die seiner grösze gegenüber nicht die hälfte, nur eine handvoll auszmacht; wenn Indra färt, reichen himel und erde nicht bisz an die achsen seiner räder. Hierausz erkennen wir, dasz Indra eine ungleich jüngere göttergestalt ist als Dyâus, und selbst als Varuṇa, da sich in betreff der vorstellung des verhältnisses zwischen gott und welt ein groszer fortschritt ergibt, und die wagschale des gottes gegenüber der der welt, die sich bisz dahin das gleichgewicht gehalten haben, tiefer und tiefer sinkt, bisz schlüszlich die selbständigkeit, die realität der letzteren geläugnet, die äuszere welt nur zur vorübergehnden entfaltung der gottheit als ihre blosze scheingestalt erklärt wurde.

Aehnlich wie in der griechischen mythe finden wir auch im Veda

wenn auch spärliche andeutungen eines feindlichen verhältnisses des Indra zu Dyâus. Eine entfernte anspilung hierauf scheint in I. 130, 3. Indra fand des Dyâus im verborgenen befindlichen schatz u. s. w. ganz wie von Vṛtra Vala gesprochen wird. Auszerdem finden wir, dasz Vyansa, den Indra IV. 18. tötete, sein vater genannt wird, denn 'niemand anderer als er selber hat seine mutter zur witwe gemacht'. Wol ist so zu verstehn II. 20, 6. das 'liebe haupt des Dâsa' (Vṛtra sieh str. 7.), es ist wol das seines vaters. Ebenfalls ganz deutlich VI. 44, 22. 'diser Indra hat dem eigenen vater (des Indra offenbar) die waffen, dem unheilvollen die zauber geraubt'. So ist I. 52, 5. wol unter svavṛšṭi Dyâus zu verstehn; ebenso II. 30, 2. (vidušî zu schreiben?).

§ 75.
Rudra und Pṛçni.

Auch Rudra und Pṛçni mögen in dise entwicklung hinein gehören. Sie scheinen älterer entstehung zu sein als Indra, da Pṛçni vil beszer individualisiert erscheint als Indrâṇî. Auch der umstand spricht für ein solches verhältnis, dasz die Marut die begleiter Indra's Rudra's söhne sind. Unmöglich könnten dieselben Indra als begleiter als gaṇa gegeben worden sein, wenn Rudra eine schöpfung wäre, die ausz späterer zeit stammte. Wir vermuten, dasz Dyâus sich in die gestalten Varuṇa und Rudra spaltete; letzterer stellte die elementare seite dar, ersterer die geistige und moralische, deren man sich allmählich bewuszt wurde. Rätselhafter ist Pṛçni. Wir finden einen kurzen an Pṛthivî gerichteten abschnitt, der in wirklichkeit der Pṛçni gemeint ist: V. 84. auf erstere bezogen blibe er völlig unverständlich. Hiezu neme man Atharvav. VIII. 7, 21. wo die pflanzen 'kinder der Pṛçni' heiszen, Ṛgv. V. 56, 3. VI. 6, 4. An letzterer stelle bedeutet Pṛçni offenbar die erde, an ersterer wird der regenreiche ansturm der Marut mit einer in der luft schwebenden erde verglichen.

Höchst wichtig ist nun Ath. V. XII. 1, 8. wo es auszdrücklich heiszt: die oberhalb des (luft)meeres waszer (flüsziges) zu anfang war, die mit übersinnlichen kräften (mâyâbhiḥ) aufsuchten die Weisen, | die erde, deren herz im höchsten raume umhüllt von satyam als amṛtam (schwebt), | dise erde gebe uns kraft etc. Es scheint hier auf eine allmähliche verdichtung angespilt, wie die kosmogonie der alten völker sie als mittelstadien vom feinsten grundstoff bisz zu der groben materie vilfach angenomen hat.

Die erklärungsversuche der ionischen naturphilosophie sind genug-

sam bekannt, aber ganz ähnliches findet man im epos Kalevala, wo (Runo 17. 541 flg.) es heiszt: Lauloi (Vipunen) synnyt syitä myöten, | Luottehet lomia myöten, | Kuinka luojansa luvalla, | Kaikkivallan vaatimalla | Itsestänsä ilma syntyi | Ilmasta vesi erosi, | Veestä manner maatelihe, | Manterelle kasvut kaikki: Es sang Vipunen die geburt der elemente der ordnung nach, | zaubersprüche nach der ordnung, | wie nach des schöpfers erlaubnis, | auf des allmögenden antrib | ausz ihm selber die luft geboren ward, | ausz der luft sich schied das waszer, | ausz dem waszer das erdschollige festland | und dem festland alle gewächse (entstanden). Vgl. Âit. Brâhm. VI. 9. antarikšaloko hijyešṭhaḥ, die luftwelt ist die älteste.

Mit jener stelle des Atharvaveda kann man eine andere der Vâj. S. verbinden I. 28. purâ krûrasya visṛpo virapçinn udâdâya pṛthivîm jîvadânum (?) | yâmâirayanç candramasi svadhâbhis tâm u dhîrâso nudiçya yajante, was wol bedeutet: vor dem blutigen kampfe (dem auszzuge zu blutigem kampfe) namen sie die lebenspendende (jîradânum ?) erde, welche sie sandten in den mond durch (mitsammt) ihre übernatürliche gotteskraft; dise (im monde befindliche) im auge habend vollziehn die weisen die vererung (der erde). Hiezu erzält der commentar: Die götter hätten vor dem kampfe mit den Asura's den ort der erde, wo geopfert wurde, um ihn den Asura's zu entziehn in den mond versetzt als den besten (eigentlich wertvollen) teil derselben (sârabhâgam), weil wenn sie auch den Asura's unterligen würden, sie doch dann noch opfern und hiedurch die niderlage der Asura bewirken konnten. Daher komt das schwarze, welches man noch jetzt (im monde) sieht. Dazu vgl. Âit. Brâhm. IV. 27.

Warscheinlich stellt nun Rudra als ableitung von Dyâus die elementaren vorgänge am himmel dar, und Pṛçni wurde in ähnlicher weise ausz der gestalt der erdgöttinn geschaffen. In der tat mag wie der sturm vom himel so manchen anschauungen zu folge die schwarze gewitterwolke ausz der erde abgeleitet worden sein. War mit dem himel vorzüglich die vorstellung vom liechte verknüpft, so konnte Pṛçni die personification des der erde verwandten ausz derselben entstigen geglaubten gewitter und nachtdunkels sein. Und so stellen Rudra und Pṛçni nur die tätigkeit dar, die man dem himel und der erde auf dem dazwischenligenden luftgebiete zuschrib.

Rudra scheint ein volksgott gewesen zu sein; nicht jedoch möchten wir mit vilen auszgezeichneten forschern ihn als den Indischen ureinwonern entlent betrachten. Er gewärt regen, beschützt das vieh, ist heilgott, die berürung seiner hand heilt, er hat ein eigenes heilmittel jalâša Ath. V. VI. 44, 3. višâṇakâ Rudrasya mûtram; er ist es aber

auch, der den tod auf mensch und vieh sendet; auf den windgott weist das lockige haar, dann dasz er als wanderer geschildert wird; wenn er glänzend blendend geschildert ist, so ligt hierin villeicht eine ironie, die jenen zeiten nicht fremd war. Es dürfte die wirkung des sturmes auf die augen ironisch als die einer blendenden liechterscheinung bezeichnet sein. Die unmöglichkeit entgegen zu sehn ist bei dem sturme und bei dem liechte dieselbe, es mag nun ironisch die erklärung diser unmöglichkeit bei Rudra gerade von dem momente hergenomen sein, das dem sturme felt; denn der sturm verdunkelt ja die luft. Vâj. S. 34, 32. heiszt auch 'tamaḥ' die finsternis 'tvešam', weil sie blind macht und villeicht findet sich noch jemand, der auch der verbalwurzel tam ausz disem grunde die bedeutung 'glänzen' vindiciert. Obwol ihm der keil zugesprochen wird, ist doch seine charakteristische waffe bogen und pfeil, mit dem er krankheit und tod sendet. Auch als eber (als roter zotiger eber) wird er geschildert.

Dasz Rudra auch in der tat als nicht glänzender aufgefaszt wurde, zeigt Ath. V. VI. 93, 1. wo er babhruḥ nîlaçikhaṇḍa heiszt:

1 Yama Mṛtyu (tod) der böse tötende verderber der braune (düstre furvus) schleuderer Çarva mit stahlblauem haarbusch, | [alle] götterleute im heere sich erhebend die sollen unsere helden verschonen.

2 mit dem herzen, mit homa, mit flamme mit ghṛta dem Çarva dem schützen, dem könige Bhava, | denen namaḥ gebürt, namaḥ vollzieh ich ihnen, anderswohin als zu uns sollen das böse gift sie leiten.

3 rettet uns vom bösen gifte, vom tode, ihr alle götter, ihr Marut, ihr allbesitzer, | Agni und Soma, Varuṇa ihr von geläuterter kraft Vâta Parjanya in eurer gnade möchten wir sein.

Wir haben einen abschnitt (die terminologie des Atharva wäre 'ein brahma') angefürt, wo Bhava und Çarva genannt sind nicht Rudra. Es ist ausz dem Ath. V. ersichtlich, dasz Rudra (schon dort auch Paçupati 'herr der haustiere' genannt) für Çarva steht. Seine hunde Ath. V. XI. 2, 2. çvâ kroštâ 3. ropi (9, 15. rûpakâḥ vgl. Vend. 13, 48. raopi urupi) 11. 13. 31. Man kann Çarva in der bedeutung 'zerstörer' nemen, es ist hier wol kein zweifel, dasz wir den Daêva Çaurva haben. Bhava, das werden verschwindet später; eine tiefere reflexion scheint erkannt zu haben, dasz werden und vergehn eng mit einander zusammenhangende vorgänge sind.

Parjanya (verbalwurzel parc; wechsel von harter und weicher palatalis ist auf die zu grunde ligende gutturalis zurückzufüren wie tañc tañj vṛc vic vij und einige wenige andere, wozu auch çûçujâna (çuc)

X. 34, 6.) ist der durchdringer durchnetzer also nicht mit Perún Perkunas (dem 'schläger' qui percutit prati perą) zusammen zu stellen. Er mag in älterer zeit ein regengott überhaupt gewesen sein, in unsern quellen jedoch ist die beziehung auf die Monsoonregen evident.

Vâyu ist besonders der um tagesanbruch sich erhebende wind, daher er meist mit Indra als erheller des himels gepriesen wird, und wol auch deshalb den ersten somabecher beim savanam erhält (die geschichte von dem wettlauf der götter darum im Brâhm.). Schwache anklänge an Rudra zeigt Vâta, in seinem hause ist das amṛta bewart, er besitzt heilende arzenei, behütet das vieh vgl. X. 168. Er ist also von Vâyu zu sondern. Vâyu's beziehung zu den kühen s. Yajv. p. 4. z. 20. Ath. II. 26, 1. VI. 141, 1.

Von all disen gottheiten finden wir in den schriften Zarathustra's auszer Çarva-Çaurva (jedoch auch Çaoru) keine spur. Es ist im höchsten grade bedenklich in dem nur ein paar mal genannten dämon Añdra den Indra erblicken zu wollen. Die bedeutendsten forscher auf dem gebiete der Erânischen denkmäler haben sich mer gegen als für eine solche identificierung auszgesprochen. Freilich komen Çaurva Añdra Nâoṅhaiti zusammen genannt vor, so dasz man an Çarva Indra und die Nâsatyâ (Açvinâ) zu denken versucht sein kann. Aber gerade bei dem letzten worte dürfte das zufällige des gleichklangs wol klar sein. Was nun Indra betrifft, so ist gar nicht abzusehen, warum er bei den Erâniern, die doch mer als einen gott mit den Indern gemein hatten, zu einem bösen dämon sollte degradirt worden sein. Indra's tätigkeit als verleihers des tagesliechtes, der waszer, sein kampf mit den lebensfeindlichen dämonen, die ihm zugeschribene vernichtung des schädlichen ungeziefers sind echt Erânische züge vgl. Ath V. II. 31.

Mit dem groszen stein des Indra, dem zerschmettrer alles un- 1
geziefers, | mit diesem zerschmettre die würmer ich, wie mit dem stein enthülste körner.

sichtbares, unsichtbares hab ich zerschlagen, zerschlagen den 2
kurûru auch; | alle alâṇḍu und çaluna, die würmer, mit der rede zerbeiszen wir.

die alâṇḍu töt' ich mit groszem schlage, beschädigt oder un- 3
beschädigt sind sie saftlos geworden, | die übrig geblibnen, die nicht übrig geblibenen mach ich schwinden mit meiner rede, dasz keiner der würmer übrig bleibe.

den wurm im eingeweide, im kopfe auch, den wurm im rücken, | 4
den avaskava, den freszenden, mit der rede beiszen wir ihn hinausz.

5 die würmer in den bergen, in den bäumen, in pflanzen, vieh und waszer innen, | die in unsern leib gekrochen all das geschlecht der würmer töt' ich.

Die einzige etymologie des namens Indra gewärt das altslavische jędrŭ 'schnell' ausz en-d-rŭ in-d-ra.

§ 76.
Agni Vâiçvânara Jâtavedâḥ.

So wenig wie von Indra finden wir von Agni im Avesta oder im Vendidad eine erwähnung, aber wir können gleichwol sagen, dasz Agni doch schon in vorvedischer zeit name des gottes gewesen sein kann. Wenigstens eine gewisse warscheinlichkeit hiefür ergibt sich ausz dem umstande, dasz das wort auch für 'feuer' den Erânischen sprachen felt. Da nun Lettoslavisch (grundform ugnis) das wort in disem sinne kennt, so ist es ganz undenkbar, dasz es im Erânischen sollte verloren gegangen sein. Das felen des auszdruckes ist also so befremdend, dasz es hiebei erlaubt sein dürfte auf absicht zu schlieszen. Da den Erâniern das feuer nur das symbol des gottes war, sie eigentlich einen feuergott nicht sondern nur ein göttliches feuer kannten, so mochte der blosze name schon des früher als selbständige gottheit angebeteten elementes anstöszig erscheinen, und man zog daher âthar (âtare) vor, das offenbar in diser anwendung nicht im gebrauche war. Das Samskṛt hat das wort nur in Atharvan erhalten (Atharvî? atharyu?) und in dem ein mal vorkomenden Atri.

Indessen finden wir das feuer unter einer der im Ṛgveda häufigsten bezeichnungen auch in den schriften Zarathustra's nämlich mit Apâm napâṭ (napâoçe no. si.) bezeichnet. In diser gestalt finden wir das element dort eine grosze rolle spilend, wenn auch die auffaszung eine andere, mer die des fruchtbarkeit und gedeihn im pflanzenreiche bedingenden gottes ist. Auch hierin ist das bestreben zu erkennen, den feuergott los zu werden, und das element, das für das reinste, heiligste galt, einzig auch der höchsten gottheit zu vindicieren. Dise absicht wurde durch den auszdruck selber unterstützt, und wir haben darin unzweifelhaft eine absichtliche umdeutung diser göttergestalt zu sehn.

Im Veda ist der apâm napât das 'kind der waszer' geradezu der blitz; aber auch da wird constant seines emporwachsens in und mit den pflanzen häufig gedacht, z. b. X. 91, 6. da die fähigkeit zu brennen nach den naiven physikalischen vorstellungen, wie wir sie ja noch bei Anaxagoras finden, eben von der anwesenheit des gottes im holze abgeleitet wird. Mit dem blitz färt der gott von dem gewitterwaszer

umhüllt herab zur erde, und wie die waszer, so steigt auch er in den pflanzen auf; der in jenen heiszen ländern rascher vor sich gehnde verholzungsprocess wird eben auf Agni's anwesenheit zurückgefürt.

Zarathustra nam bekanntlich fünf feuer an: urvâzista bei den Indern âušadha in den pflanzen, bereziçavô in der erde (auch die Inder laszen Agni im steine im felsen wonen (VII. 6, 2.), vâzisto bei den Indern vâidyuta blitzfeuer, vohufryâna das feuer im leibe, das iszt und trinkt (vgl. Ṛgv. I. 95, 10. III. 2, 11. nach Bṛh. Âr. up. V. 9. Vâiçvânara), çpénista, das heiligste bei Ahuramazda. So auch die Inder, die noch den Sâura Agni (sonnenfeuer) haben, vgl. Ath. V. III. 21.

Ath. V. III. 21.

Die feuer die in den waszern innen, die im Vṛtra [der wolke], im 1
menschen, in den steinen, | das [feuer, das] eingedrungen in die kräuter, in die bäume, disen feuern soll disz geopfert sein.

der im soma innen, in der milch [den kühen?] drinnen, der ge- 2
komen in die vögel, die wilden tiere, | der gelangt ist in die zwei-, in die vierfüszigen tiere, disen feuern soll disz geopfert sein.

der Agni, der zusammen mit Indra färt, der gott, der Vâiçvânara 3
und Viçvadâvya [alles verbrennend], | den ich rufe als gewaltig sigenden in den schlachten, disen°

der der alles verzerende gott ist, den auch Kâma sie nennen, 4
welchen obwol er [vil] entgegennimt, sie doch geber nennen, | der einsichtig, kräftig, umfaszend, unbetörbar, disen°

den als den hotar im geiste sie dich erkannt haben, die dreizehn 5
bhâuvana, die fünf menschenvölker | zu glanz verleihndem ruhme zu treflichem, disen°

dem priesterlichen ordner, dem ochsen speise, kühe speise, der 6
soma auf dem rücken trägt, | den feuern, deren bestes Vâiçvânara, diesen°

die himel und erde, die luft hindurch, die mit dem blitze wandeln, | 7
die innerhalb der weltgegenden, die im winde innen, diesen feuern soll disz geopfert sein.

Agni ist tristhâna II. 9, 3.

Das feuer galt auch den Indern als allenthalben verborgen ruhend I. 31, 2. 70, 2. X. 88, 4. Ath. V. XII. 1, 19. 'Agni ist in der erde, in den pflanzen, den Agni nären (tragen) die waszer, Agni wont in den steinen; | Agni befindet in den menschen sich, in rindern und rossen sind feuer. Vâj. S. 12, 37.

Auch im veda wird nebenbei der gott von seiner manifestation unterschieden (vgl. X. 12, 1. Vâj. S. 5, 4.), so dasz man manchmal

zweifelhaft werden könnte, wie vil von der directen vergötterung des elementes auf rechnung der poetischen behandlung komen mag. So heiszen die flammen seine kleider I. 26, 1. sie sind seine frauen, blosz zweige von ihm sind die sichtbaren feuer I. 59, 1. VIII. 19, 33. er praszelt den feuerbränden voran I. 127, 10. identificierung finden wir II. 1, 1. IV. 1, 10. X. 79, 2. und ganz bestimmt formulirt Vâj. S. 3, 9. com.

Es ist höchst warscheinlich, dasz die vorstellung von Agni, wie wir sie im Veda bereits finden, einer abstraction ihre entstehung verdankt, die den Indern eigentümlich ist, wenn auch die auffaszung Zarathustra's mit derselben eine gewisse ähnlichkeit besitzt. Es ist aber auch klar, dasz dise abstraction sich (wie logisch richtig sie auch sein mag) nicht verträgt mit den daneben einhergehnden vorstellungen von der sonne in ihren unabhängigen götterformen, dem blitze als götter- ja als dämonenwaffe. Dasz das feuer Agni's mit Mitra's glanze (Agni als mitra-mahas 'der die herrlichkeit Mitra's besitzt') verglichen wird, weist nicht nur auf ein bewusztsein von Mitra's einstiger identität mit Sûrya, sondern auch von der selbständigkeit Agni's gegenüber den sonnengöttern hin; vgl. stellen wie I. 146, 5. 149, 3. VI. 3, 3. 4, 6. 12, 1. wo Agni mit sûr sûra sûrya II. 2, 8. 8, 4. IV. 10, 3. VII. 10, 2. wo er mit svar (II. 2, 1. svarṇara) verglichen wird mit solchen wo Mitra an die stelle tritt I. 38, 13. (schön wie M.) 77, 3. 143, 7. (der entflammer macht sich ihn zum M.) II. 2, 3. (hellflammig) III. 5, 4. V. 3, 1. fl. VI. 2, 1. (fürstlichen gl. wie M. besitzest du) 15, 2. (den die Bhṛgu schön wie M. machen) 8, 3. 13, 2. VIII. 23, 8. 73, 1. X. 22, 2. (der wie M. sich vollk. gl. geschaffen) 115, 7. die wie sonnen — (dann: wie die himel) vgl. Ath. V. XIX. 49, 2. Man sieht deutlich wie die spätere physikalische reflexion den pârthiva (irdischen, haus-) Agni mit dem alten Âryagotte Apâm napât in zusammenhang gebracht hat. Nur unvollkomen war disz bei dem Sâura-agni möglich; dise identificierung bedrohte das ganze mythologische gebäude. Sie beruht auf der einsicht, dasz wo liecht und wärme vereint vorkomen, der rückschlusz auf ein 'feuer' unabweisbar ist, so dasz wärend im ersteren die phantasie die reflexion unterstützte, hier der nüchterne verstand (ser wenig an seinem platze) die mythische anschauung modificiert hat. Es ist disz ein altes beispil, wie die Indische reflexion über das wesen der gottheit von einer vilheit zu einer einheit gelangen konnte. Vgl. X. 45, 1. wo der vâidyuta-agni als 'dritter' genannt erscheint u. X. 88. 2. 6. 11. So erscheint VI. 11, 5. Sûrya als repräsentant Agnis und dazu vgl. noch besonders X. 7, 3.

Die Atris werden im zweiten und im dritten maṇḍala nicht erwähnt; 8, 5. aber komt Atri in der bedeutung 'feuer' von. Dises

ἅπαξ λεγόμενον ist höchst bemerkenswert; sonst bietet der abschnitt noch rathân yogân für rathânâm yogân als archaismus. Atri ist gleich bktr. âtarĕ, wider ein fall, wo das ursprünglich auszlautende i beibehalten zu einem i-stamme fürte, wärend es in âtars abgeworfen erscheint; denn z. b. âtarecares ist zu faszen wie antari-kša mâtari-çvan mâtari-bhvarî. Vgl. auch die nominative auf -tari Inf. im Veda pg. 9. Die auffaszung von dhmâtari z. b. als neutrum ändert an der sache gar nichts, da eine specielle neutralbildung durch i bei consonantischen stämmen erst erwiesen werden müszte. Immer blibe es die einfache stammform und zwar offenbar eine ältere als die von der grammatik theoretisch und von der praxis in übereinstimmung mit der theorie acceptierte form ṛ. — Am nächsten hängt damit ved. atharyu und atharya Vâj. S. 3, 37. zusammen.

Damit hängt Ssk. Atharvan bktr. âtharvan zusammen (die aspiration hat also auch im baktr. geschwankt). In beiden sprachen bezeichnet es den feuerpriester, im Veda aber auch den mythischen stammvater eines priestergeschlechtes dises namens. Hier scheint es indes, dasz wir nicht die verkörperung eines als selbstverständlicher auszgangspunkt mit bestimmtheit vorausz zu setzenden stammvaters zu sehn haben, sondern in der tat eine sagenhafte persönlichkeit, deren stelle in der geschichte der mythologie freilich schwer zu bestimmen ist. Atharvan hat zuerst das opfer erfunden I. 80, 10 (Ath. Manuḥ Dadhyaṅk X. 92, 10.) Ath. V. VII. 2. er ist priester Varuṇa's Ath. V. V. 11. seinem sohne Dadhyaṅk wird die erfindung des feuers zugeschriben (Ṛgv. VI. 16, 14; I. 83, 5. steht dafür Sûrya). Deutlich wird dem Atharvan das reiben des feuers VI. 15, 17. die erfindung desselben überhaupt X. 21, 5. zugeschriben; X. 87, 12. soll Agni in Atharvan's weise die trugvollen niderbrennen. Unklar heiszt es VI. 16, 13. dich, o Agni, hat über dem (wolken)see Atharvan durch reiben hervorgebracht ausz (über?) des priesters Viçva haupte (Grassmann ausz(?) dem haupte jedes betenden). Viçva ist nun Dyâus, und hier wird recht klar, was es mit Varuṇa's allumfaszen für eine bewandtnis hat. Das haupt Viçva's dürfte nun wol die sonne sein. Ebensowenig zu vollständiger klarheit ist zu bringen X. 48, 2. wo Indra sich nennt 'rodhaḥ' und 'vakšaḥ' des Atharvan; vakšaḥ ist gewis 'förderer'; rodhaḥ (Sây. rodhako hartâ) musz in demselben sinne gefaszt werden 'der aufsteigen macht'. Mit einem worte, es ist hier von Atharvan gesagt, was sonst auf Dadhyaṅk bezogen wird. Direct mit dem feuer identificiert erscheint er nur VIII. 9, 7. ebendisz halten wir aber für eine unmöglichkeit; Atharvani gilt uns also als nominativ, wie wir stämme auf -tari als solche erkannt haben, vgl. došaṇiçriš- neben hṛdayaçriš- A. V. VI. 92.

Atri ist Ath. V. XIII. 3, 15. die sonne Sûrya oder Savitar, vgl. Ṛgveda I. 83, 5. wo statt Dadhyañk Sûrya genannt ist, und Ṛgveda V. 40. wo Atri die sonne dem Âurṇavâbha entreiszt, vgl. X. 48, 10.

Einmal X. 48, 2. heiszt es dem Dadhyañk Mâtariçvan habe Indra rinder geschenkt. Die art der nennung macht ganz den eindruck, als wäre eine persönlichkeit damit gemeint. Doch wird dise anname durch nichts weiter unterstützt. Sâyana versteht unter Mâtariçvan den sohn Dadhyañk's. So wird Dadhyañk Angirâḥ I. 139, 9. Navagva IX. 108, 4. genannt.

Mit dem feuerdienste in engster beziehung stehn auch die Bhṛgu, über welche § 30. gehandelt worden ist. Auszerdem sind noch die Añgirasaḥ zu erwähnen. Âñgirasaḥ ist nun eine merfach vorkomende ser charakteristische bezeichnung Agni's. Man kann also zunächst drei hauptfamilien von priestern des Agni annemen: die Âtreya, welche nach unserer auffaszung des dunkeln abschnittes (sieh noch commentar) V. 2, (1. 6.) sich ganz besonders das verdienst der (anwendung? und) ordnung des feuerdienstes vindicieren, die Bhârgava, denen wol die Gṛtsamadalieder zugeschriben werden müszen, und deren heros Mâtariçvan als feuerfinder und feuerreiber war, und die Âñgirasâḥ, welche sich kennzeichnen durch den namen Añgiraḥ für Agni.

Dise bezeichnung findet sich nur I. 1, 6. 31, 1. 2. 17. 45, 3. 74, 5. 75, 2. (139, 9?) IV. 3, 15. 9, 7. V. 8, 4. 10, 7. 11, 6. 21, 1. VI. 2, 10. 16, 11. VIII. 23, 10. 43, 18. 27. 44, 8. 49, 2. 63, 11. 64, 5. 73, 4. 91, 17. Dem Añgiraḥ wird die auffindung des feuers zugeschriben V. 11, 6. vgl. Vâj. S. 11, 28. des opfers X. 67, 2. In keinem echten Kâṇvahymnus komt dise bezeichnung für Agni vor. Es beeinträchtigt die auctorität der pravara nicht wenig, dasz die Kâṇva gerade den Bhâradvâja also Âñgirasa's zugezält werden, wärend die anukramaṇî für die beurteilung dises verhältnisses zu ganz andern schlüszen fürt, und auch selber offenbar von ganz andern anschauungen geleitet ist.

Añgiraḥ = Agni felt (abgesehn vom IX.) im II. III. VII. X. maṇḍala, obwol das wort im ganzen über achtzigmal vorkomt, also in etwa sechs zehntel des Ṛgveda.

Nur zweimal komt es in der bedeutung Agni vor, wo zugleich Mâtariçvan erwähnt wird I. 31, (1. 2. 17. 3.), dem wir oben kein hohes alter zusprechen konnten, und 127. (128. Mât. allein), wo jedoch die Bhṛgu, die eben den gegnerischen Kâñva's befreundet waren, in gehäsziger weise kîsta genannt sind. Ueberhaupt gibt es nur noch einen abschnitt, wo beide wörter vorkomen I. 71, 2. 4. (jedoch Añgirasaḥ). Wir halten disz nicht für zufällig.

Fünfmal finden wir die verbindung Mâtariçvans mit den Bhṛgu's (I. 60,

1. 71, 2. 4. 143, 2. 4. III. 2. 4. X. 46, 2. 9. auszerdem rüren I. 127, (7.) und 128, (2.) offenbar von einem und demselben aber den Bhṛgu feindlichen verfaszer her.

Als priester werden die Âṅgirasa direct (als gleichzeitig) erwähnt: I. 62, 2. 100, 4. 107, 2. 121, 1. 127, 2. IV. 2, 15. (VI. 65, 5.?) VII. 42, 1. 52, 3. IX. 62, 9. X. 62. III. 53, 7. (II. 20, 5.?) Ath. V. VI. 35, 3. 45, 3. Ihre ahnen (pitaraḥ) werden pravara-artig erwähnt X. 14, 3. 4. 5. (6. mit Navagvâḥ Atharvâṇaḥ Bhṛgavaḥ). Nicht recht klar ist die weitere bezeichnung derselben Navagvâḥ Daçagvâḥ. Mit rücksicht auf çatagvin daçagvin (VIII. 1, 9. parallel mit çatin sahasrin) möchte man ein bloszes derivat vermuten, wärend wider Saptagu Bṛhaspati Âṅgirasa möglicher weise auf sapta + gu, vgl. IV. 51, 4. navagve aṅgire daçagve saptâsye: sibenfach selb sibent singend zurückgefürt werden könnte. Das einfachste wäre, wie wir getan haben, Navagva Daçagva als namen einzelner Aṅgiras zu betrachten, die dann auf die gesammtheit auszgedehnt wurden. Ja nach X. 62, 6. und IV. 51, 4. wäre man versucht Navagva und Daçagva für eine und dieselbe person zu halten. Aber unzweifelhaft fest steht, dasz die Navagva und die Daçagva Aṅgiras waren.

Wir finden also vier priestergeschlechter, die eine klare beziehung zu Agni haben: die Âṅgirasa, die Âtreya, die Bhṛgavaḥ und die Atharvâṇaḥ. Die Atri und die Bhṛgu schlieszen sich gegenseitig ausz (Atri in den Gṛtsamada-liedern nicht erwähnt); ebenso Aṅgiras und Kaṇva's. Dagegen felen Aṅgiraḥ und Bhṛgu in den hymnen Agastya's, im VII. maṇḍala wird nur Ušas zweimal 75, 1. 79, 3. aṅgirastamâ genannt; 44. 52. gehören den Vasišṭha's nicht an. 42, 1. bezieht sich auf die gleichzeitig lebenden Âṅgirasa's. Nur ein mal werden die Vivasvan genannt.

Nun stehn aber die Âṅgirasa keineswegs in auszschlüszlichem zusammenhange mit Agni; Aṅgiraḥ bezeichnet gelegentlich (allerdings nicht oft) andere götter: Bṛhaspati II. 23, 18. Indra V. 45, 7. I. 130, 3. Soma IX. 107, 6. Ušâs VII. 75, 1. 79, 3. Die Aṅgiraḥ im plur. bezeichnen nun die beständigen gefärten Indra's, wenn diser das dunkel der nacht vertreibt und die morgenröte bringt I. 62, 5. 71, 2. IV. 2, 15. V. 45, 8. VI. 65, 5. VII. 44, 4. 52, 3. ebenso wenn Indra dem Vala (II. 15, 8. VI. 18, 5. X. 111, 4.) ohne Vala I. 51, 3. 132, 4. IV. 2, 15. X. 169, 2. VIII. 14, 8. 52, 3. oder den paṇi X. 108, 6. die geraubten kühe entreiszt, wobei manchmal (sieh oben bei Indra) Ušâḥ, sonne, waszer, pflanzen bunt durch einander genannt werden; II. 20, 5. raubt er von den Aṅgiras mit gesang unterstützt Ušâḥ und sonne. Den Aṅgiraḥ wird I. 51, 3. Atri und Vimada beigesellt.

Wendet man sich zu der frage nach der etymologie, so ist die biszher gegebene antwort keine sonderlich befriedigende. Man hat das wort mit 'bote ἄγγελος' erklärt, was wol vom abstracten standpunkte der etymologie vorwurfsfrei ist, sachlich jedoch nicht genügt. Denn wenn auch die anwendung des wortes auf Agni hiedurch begreiflich wird, so bleibt die auf andere götter, die doch auch nicht so aufs geratewol geschehen sein kann, dabei unverständlich. Ganz besonders unbegreiflich bleibt, warum die Aṅgirasaḥ so heiszen, von denen doch die übertragung des namens auf Agni etc. statt fand. Wir glauben vilmer das wort bezeichnet, was immer seine etymologie sein mag, den sänger, den sprecher, und gehört zu derselben wurzel wie âṅgûša. Dise bedeutung passt vortrefflich bei einer groszen anzal von stellen die ser charakteristisch sind: III. 31, 7. X. 92, 15. VI. 6, 3. Ueberall, wo von dem singen der Aṅgiraḥ die rede ist, dem Indra zur unterstützung, wird man entschieden auf dise bedeutung hingewiesen, wärend die bedeutung 'bote' für die Aṅgiraḥ keine berechtigung besitzt. Auch griech. ἄγγελος, das wol mit aṅgiraḥ aṅgira identisch ist, bezeichnet offenbar den nuntius, der berichtet, nicht den legatus, den, der einen gang geht.

Es ist ser warscheinlich, dasz mit den Aṅgiraḥ sämmtliche opferfeuer gemeint waren, wie sie mit anbruch des tages nach den damaligen vorstellungen gleichzeitig (X. 91, 2.) aufflammten und dem gotte Indra halfen das dunkel der nacht zu zerstreuen, und Ušâḥ und sonne aufzufinden IV. 1, 13.—15. V. 11, 6. (VI. 60, 2. VIII. 40, 12. 63, 10.). Diser Agni musz ein pârthiva gewesen sein, wärend der der Bhṛgu vom blitzfeuer abgeleitet und seine reibung als nach dem beispile Mâtariçvans bewerkstelligt gelten mochte. Der agni der Atri dürfte von der erstern art gewesen sein, und war Atri wol der älteste specifisch Indische name für den feuergott der Ârya. Leider gehörten zu der zeit, ausz der unsere hymnen herrüren, dise unterschiede schon der vergangenheit an, wiewol selbst die anukramaṇikâ sich in der zuweisung der hymnen an Âṅgirasa's mit den indicien, die wir noch selber auffinden können, in übereinstimmung befindet. Ueberall aber läszt sich das streben erkennen, die drei ursprünglich ganz verschiedenen gestalten Sûrya (Sâura) Apâm Napât (Vâidyuta) und Vâiçvânara zu vermischen. Ursprünglich musz der Apâm Napât von dem Aṅgirâḥ ganz verschieden gewesen sein (daher eine sühne nötig war, wenn blitz ins âhavanîyafeuer einschlug Âit. Br. VII. 7.), ehe er durch eine nichts weniger als mythologische schluszweise mit demselben verschmolzen wurde. Noch finden wir VI. 13, 3. eine spur der getrenntheit beider potenzen. Allmählich wurde der plural Aṇgirasaḥ auf die fungierenden priester des feuer-

dienstes bezogen, daher Agni Aṅgirastama, der Aṅgirâḥ im warsten sinne des wortes genannt wurde. Villeicht war die bezeichnung des feuergottes mit Atri ursprünglich häufiger und wurde nur allmählich durch das prosodisch gleiche Agni verdrängt.

Die vier feuerpriesterfamilien wird man auf zwei hauptgegensätze oder gattungen zurückfüren können, Aṅgiraḥ und Atri, dann Bhṛgu Atharvan, wiewol wie es scheint, dise unterschiede ausz der liturgie bereits verschwunden waren. Die erwähnung der Bhṛgu ist weniger exclusiv als die der Aṅgiraḥ; die Âṅgirasa erwähnen die Bhṛgu merfach (trotzdem dasz von disen überhaupt selten gesprochen wird), vgl. I. 58, 6. 60, 1. neben 62, 1. 2. 3. 71, 2. und 4. 120, 5. und 121, 1. 3. 127, 2. und 7. (II. 4, 2. III. 5, 10. 2, 4.) — IV. 7, 1. (9, 7.) 16, 18. 16, 10. VI. 16, 11. 15, 2. VIII. 35, 3. Nur die Atri erwähnen ihrer nicht; wärend mere der bedeutendsten sammlungen Aṅgiraḥ entweder in gar keinem sinne oder doch nicht in der bedeutung 'Agni' kennen.

Einmal nur werden die Vivasvânaḥ erwähnt VIII. 91, 22. 'Agni ist von den Vivasvân entflammt' auch hier müszen priester des Agni verstanden werden.

§ 77.

Vivasvân — Tvaṣṭar.

Agni wird merfach mit Vivasvân in verbindung gebracht; er komt her von Vivasvân V. 11, 3. er ist bote des Vivasvân I. 58, 1. IV. 7, 4. VI. 8, 4. VIII. 39, 3. X. 21, 5. wo auch von Atharvan in ähnlichem sinne als seinem erzeuger die rede ist. Dagegen wird er VI. 8, 4. als gebracht genannt von Mâtariçvan als dem boten des Vivasvân.

Agni erscheint als das liechte feurige element des liechten himels, wie disz klar wird ausz I. 31, 3. 'Agni ward zuerst sichtbar dem Mâtariçvan dem Vivasvân, 96, 2. dagegen hat er durch Vivasvân himel und waszer sichtbar werden laszen, doch ist die stelle etwas dunkel (sieh comm.). Beides komt auf ein und dasselbe hinausz: Agni ist eine emanation des feurig, liecht gedachten himels.

Dem entspricht, wenn wir lesen, dasz das opfer (durch Agni natürlich) zu Vivasvân geht I. 139, 1. II. 13, 6. X. 65, 6. der soma wont bei Vivasvân IX. 10, 5. 26, 4. die finger heiszen töchter des Vivasvân VIII. 61, 8. IX. 14, 5. (wenn sie auch Tvaṣṭar zugewiesen werden, so ist damit teilweise auf die künstlerisch bildende fähigkeit rücksicht genomen, indem sie, die zu allen schwirigsten künstlichen werken unumgänglich nötig und einzig befähigt sind, von dem prototyp des künstlers, des bildners in abhängigkeit gedacht wurden, teilweise wol auch auf

die compliciertheit, die feine gliderung diser organe selbst, die man nicht anders als directe 'kinder' seiner kunst denken konnte.)

Ja der ganze opfervorgang heiszt Vivasvato matiḥ 'des V. erfindung' VIII. 6, 39. IX. 99, 2. dhiyaḥ. Der opferplatz heiszt sitz Vivasvâns I. 53, 1. III. 51, 3. 34, 7. X. 12, 7. 75, 1. die götter heiszen geschlechter Vivasvâns X. 63, 1. Bei Vivasvân haben sonne und mond ihr amt tag und nacht zu leuchten erhalten (resp. die stralen) X. 12, 7. die beiden hellen, tag und nacht, sind Vivasvâns X. 39, 12. Sie haben ihren anfang so wie die Ušâḥ, wenn die Açvinâ ihren wagen anspannen, die Açvinâ aber wonen bei Vivasvân I. 46, 13. und auch Ušâḥ heiszt Vivasvatî.

Ath. V. XVIII. 2, 32. heiszt es: Yama der höchste (entfernteste), unterhalb ist Vivasvân, über disen hinausz seh ich nichts (Yama's reich ist eben unsichtbar); | an Yama haftet mein opfer (auf Yama gründet sich mein opfer), das bhuvaḥ das luftreich hat Vivasvân auszgebreitet.

Einen vater Vivasvâns lernen wir nicht kennen. Aber eine grosze rolle im mythus spilt seine vermälung mit Tvaštars tochter Saraṇyû X. 17. In der fragmentarischen, und wie uns scheint, noch keineswegs klar und sicher interpretirten stelle heiszt es, Tvaštar habe seiner tochter hochzeit bereitet. Obwol nicht gesagt ist mit wem, so glauben wir doch nicht, dasz man, wie von hervorragenden gelerten geschehen, den vater als den bräutigam vorauszsetzen darf. Es ist auch gar nicht annembar, das verb apâgûhan str. 2. mit 'verbargen' zu übersetzen; denn 'nanâça' der vorauszgehnden strophe kann (und wird in der tat) nur als von dem verschwinden der Saraṇyû ausz eigener initiative gesagt verstanden werden. Was soll es also heiszen, dasz 'die götter', wie man ergänzt, die verschwundene vor den sterblichen gar verborgen hätten? Nach der str. 1. war sie schlechtweg verschwunden, zunächst musz man doch wol annemen den göttern, dann aber um so mer den menschen.

Das verb musz gerade das entgegengesetzte (*ἀπεκάλυψαν* nicht *ἀπέκρυψαν* retegere) bedeuten. Fragt man aber, wer disz getan haben kann, so gibt es nur eine antwort: die Ṛbhu's. Wer war nun Saraṇyû und was? Ausz den worten 'adadur Vivasvate' *ἐδίδοσαν* dabant geht mit sicherheit hervor, dasz den betreffenden die entscheidung zukam, und der auszdruck von Tvaštar nur ganz allgemein gilt, 'des hohen Vivasvân gattin' aber proleptisch gesagt ist. Saraṇyû hat sich wärend der vorbereitung zur hochzeit (vergl. die obigen imperfecta und paryuhyamâna; das particip. pass. praes. ist immer zu urgieren) ihrem bräutigam entzogen; darum heiszt sie wol Saraṇyû 'die flüchtige'.

Unter allen stellen dürfte wol die oben übersetzte des Ath. V. über Vivasvân die directeste aufklärung geben. Es ist der liechte himel, hinter welchem erst das reich Yama's ligt. Allerdings wird im hymnus an die Açvinâ des Upamanyu Mahâbh. Âdiparva bl. 31. Bombay. gesagt 'die Açvinâ webten ['liecht' natürlich] über des Vivasvân schwärze', denn weder auf çuklam noch tarasâ läszt sich der genitiv Vivasvataḥ beziehen. Doch ist wol damit nur der eine teil der erscheinung, der den liechtgöttern des morgens allein in charakteristischer weise entgegengesetzt ist, hervorgehoben: was schwarz an Vivasvân. Seine gattin kann füglich nur die erde sein. Das rätsel ist nun ihre flucht. Gilt aber der himel als quelle des liechtes, so ist es eine natürliche consequenz, dasz die erde die der finsternis ist. Disz ist das verhältnis von Demeter und Erinys und man vergleiche das oben über Pṛçni gesagte. Das sich verbergen, die flucht, ist als emporsteigen der finsternis ausz der erde zu verstehn. Der natur des himels ist die finstre fremd; der himel ist auch des nachts mit leuchtenden sternen besät. Wird also der erde der anblick des himels entzogen, so stellte man sich disz als ein sich verbergen der erde vor, als ein sich entziehen in die der erde eigentümliche finsternis. Es kann disz hier wol nur auf die winterliche regenzeit bezogen werden. Nun wird man begreifen warum wir als unter den nicht genannten göttern gerade die Ṛbhu's verstehn. Die Ṛbhu's verleihen der erde farbe, sie laszen pflanzen sprieszen, und der himel leuchtet wider auf die erde nider. Es fragt sich nun, warum der process (die hochzeit) in der fragmentarischen stelle, die wir eben behandeln, als unvollendet dargestellt wird? Wir können darin nur eine andeutung von seiner immerwärenden widerholung finden, die den gedanken eines abschluszes auszschlieszt.

§ 78.

Dise auffaszung wird durch die persönlichkeit Tvaṣṭar's (Mâtâ Bṛhaddivâ X. 64, 10. seine frau, Vâyu sein tochtermann VIII. 26, 21. 22. vgl. X. 65, 10.) ser unterstützt. Diser ist der gott des jares, der die järliche umdrehung des himels bewirkt (sein sohn Triçirâḥ 'dreikopf' stellt ihn mit beziehung auf die drei jareszeiten dar), im gegensatz zu dem bösen drachen, der den himel zum stehn gebracht. So wird er auch für den menschlichen wagen angerufen, ihm schnelligkeit zu verleihn II. 31, 4. er bespannt auch Indra's wagen VI. 47, 19.) sieh Indra's tätigkeit oben. Er hat den soma in seiner hut, gewissermaszen das jaresproduct der weltordnung, das der gott Indra trinken musz,

um die kraft zu erlangen die dämonen zu töten, das merfach Tvâštram genannte getränke III. 48, 4. IV. 18, 3. und die widerholung des jareskreislaufs zu ermöglichen. Auch holt von dort die sonne täglich den tau (ambrosia etc.), und auch der mond füllt sich wider mit soma. Tvaštars sohn Triçirâḥ (viçvarûpa, weil er das jar in allen drei gestalten desselben darstellt, auch Tvaštar heiszt so I. 13, 10.) d. i. der jedesmalige wechsel wird von Indra getötet, er geht zu ende, Tvaštar selber aber bleibt, um den wechsel von vorne anfangen zu laszen. Tvaštar ist zauberkundig X. 53, 9. bildner von Indra's keil I. 32, 2. 52, 7. 61, 6. 85, 9. V. 31, 4. VI. 17, 10. X. 48, 3. hat mit andern zusammen auch das feuer hervorgebracht X. 46, 9. zittert aber doch vor Indra's grimm I. 80, 14. Er bildet alle formen schön I. 188, 9. IV. 42, 3. VIII. 91, 8. X. 2, 7. 18, 6. das kind im mutterleibe (mit Višnu auch Ath. V. VII. 17, 4.) X. 10, 5. 184, 1. Ath. V. VI. 81, 3. den Brahmaṇaspati II. 23, 17. er richtet das verletzte wider zurecht Ath. V. VI. 53, 3. In Tvaštar ist das jar als zeugend gedacht, wie im Brâhmaṇa Prajâpati mit dem jare (samvatsara) identificiert wird (vgl. Thomson Seasons: These (die jareszeiten), as they change, Almighty Father, these | are but the varied God; the rolling year | Is full of thee — Mysterious round! what skill, what force divine, | deep felt, in these appear etc.) VII. 34, 20. VIII. 91, 8. X. 184, 1. Tvaštar setzt das ross des açvamedha zur herlichkeit in lauf, dises ross aber stellt den himel dar. Er hat die beiden welten, himel und erde, gebildet I. 95, 5. X. 110, 9. So wird Tvaštar um samen angerufen I. 142, 10. II. 3, 9. er heiszt 'poša', närer, III. 55, 19. V. 5, 9. 41, 8. Ath. V. VI. 141, 1. konnte die milch, die er den kühen gegeben hatte, nicht in ihren eutern erhalten. X. 49, 10. Er wird zum soma gerufen IX. 5, 9. als prathamabhâk VI. 49, 9.

Mit Tvaštar werden die götterfrauen genannt (hiebei das uralte gnâs baktr. ghĕṇâ preuss. geno sl. zena) I. 22, 9. 161, 4. II. 31, 4. 36, 3. VI. 50, 13. VII. 35, 6. X. 64, 10. 66, 3. Dasz die gnâḥ identisch mit den Âpaḥ sind läszt sich villeicht ausz Vâj. S. 6, 8. revatî(ḥ) [vorausz geht Tvaštar 7.] gegen den com. schlieszen. Seine wonung ist im höchsten himel, villeicht am nordpol, gedacht worden. Denn Vâj. S. 20, 44. heiszt er acištu; wir ziehen disz zu ceštate und übersetzen es 'unbeweglich', vgl. dhruva 'der polarstern'.

Die Açvinâ, die Saraṇyû zeugt, dürften Sonne und Mond sein, wie Vsev. Fed. Müller in ser geistreicher und gründlicher weise dartut; dise ansicht hatte schon im Indischen altertum ihre vertreter; Yama und Yamî mögen die irdischen gegenstücke, mann und frau, gewesen sein. Als zeitlichen auszgangspunkt müszen wir für den mythus das

wintersolstitium denken. Ganz verwandt damit ist der mythus der Ṛbhu.

Agni komt von den göttern gesandt zu den Ṛbhu's, welche die schale Tvaṣṭars getadelt und sich erboten hatten, drei darausz zu machen, mit dem befel, nicht nur das zu leisten, was sie versprochen hatten, sondern villeicht im falle des misslingens, oder warscheinlicher als busze (weil Tvaṣṭar sie gar töten wollte) die schöpfung eines pferdes (des himels) eines wagens, einer milchkuh (der erde); himel und erde (die beiden allgemeinen ältern) zu verjüngen. Die Ṛbhu's leisteten all disz, so dasz sogar Tvaṣṭar auf die becher neidisch war; das fell machten sie wider zur kuh (sie gaben der erschöpften erde ihre zeugende kraft) etc.

Wenn es heiszt, die Ṛbhu's hätten in Savitars hause geschlafen I. 161, 13. so ist die zeit des wintersolstitiums zu verstehn, wärend dessen die jareszeiten gleichsam stille stehn. I. 20, 4. heiszt es, dasz sie himel und erde (die ältern) durch ihren wechsel jung gemacht haben. Sie zeren aber auch andererseits die erde auf X. 176, 1. Auf ihrem langen herumschweifen auf gekrümmter ban kamen sie in Savitar Agohya's haus I. 110, 2. dort schlafen sie zwölf tage IV. 33, 7. auch IV. 34, 2. werden sie mit den ṛtu's den jareszeiten genannt. Tvaṣṭar hat die eine schale gefertigt; dise ist das ganze jar. Die drei becher sind die einteilung des jares in die drei jareszeiten I. 110, 5. wie ein feld maszen sie ausz mit dem maszstabe die weit geöffnete schale, sie teilten dieselbe ab. Sie dienen ein jar, natürlich immer von neuem, und werden dadurch teilnemer an den opfern. Sie komen zu Savitar, ihm anzusagen, dasz es zeit ist, aus dem tiefsten süden wider nach norden aufzubrechen, wofür ihnen unsterblichkeit zu teil wird: nachdem sich die Ṛbhu zwölf tage hindurch erfreut hatten der gastfreundschaft des nicht zu bergenden (sonnengottes), schufen sie trefliche gefilde, brachten sie die flüsze hervor; pflanzen verbreiteten sich über die steppen, in den niderungen die wäszer.

So ist auch zu verstehn, wenn IV. 51, 6. gefragt wird: welche war die älteste von disen morgenröten, mit der sie die anordnung der Ṛbhu festsetzten? d. i. die ordnung der jareszeiten.

Hierauf bezieht sich die fragmentarische str. X. 53, 10. schärft die meszer mit denen fürs amṛta ihr (Ṛbhu's) schneidet (die schalen) etc. In der vorauszgehnden str. schärft Tvaṣṭar die axt, mit der er das ross Indra's (die stelle ist corrupt) schnitzen soll. Die schalen sind also zur aufname von amṛta bestimmt, und sie erlangen es durch die Saraṇyû die tochter kanyâ (str. 5. I. 161.) des Tvaṣṭar.

XIII.

DIE BÖSEN MÄCHTE
UND DER ZAUBER.

§ 79.

Vṛtradämone.

Neben den handlungen, die bestimmt waren das richtige verhältnis zwischen göttern und menschen aufrecht zu erhalten, neben dem glauben an die unmittelbare wirksamkeit der himlischen mächte, giengen vorstellungen einher von zalreichen wesenheiten und potenzen, die teils im feindlichen zerstörenden kampfe zunächst mit göttern und erst mittelbar mit den menschen gedacht wurden, teils als auszschlüszlich den menschen in ihrer menschlichen sphäre feindlich und hinterlistig entgegentretend, und demgemäsz handlungen, durch die man dise angriffe wirksam abweren zu können meinte. Es waren disz offenbar lauter smârtahandlungen, wenn auch die dabei gebrauchten gebetsformeln b r a h m a genannt werden, und bei spätern schriftstellern die dîkšâ dabei erwähnt wird, freilich bei handlungen, die eher zu den tântrika gehören mochten.

Die übermenschlichen mächte müszen zunächst in zwei hauptklassen geschieden werden, a) in einzelne dämonengestalten, und b) in solche, die in einer unbestimmten vilheit genannt vorkomen, und in jeder einzelnen werden wir unterscheiden müszen aα) solche die der Ṛgveda kennt, und bβ) solche die nur im Atharva vorkomen, wiewol auch ausz der erstern einige auszuscheiden sind, die nur zufällig genannt werden, und die eigentlich der sphäre des Ṛgveda fremd sind.

Der urahn aller diser gestalten (prathamajâ ahînâm) ist nun offenbar der im Ṛgveda so oft genannte Vṛtra (seltener Vala). Obwol natürlich die menschen unter seinem treiben leidend gedacht wurden,

galt doch seine feindschaft in erster linie als gegen die götter gerichtet. Er war der feind im umfaszendsten sinne des wortes, daher denn auch sein name im sinne von feind überhaupt, von feindschaft, nachstellung oft gebraucht wird.

Vṛtra heiszt auch ahi (drache, schlange oft one weiters z. b. V. 29, 2.) und Vyansa Dasyu Dânu (I. 32, 9. seine mutter X. 120, 6. siben D.) Dânava; auszfürlich wird Indra's kampf beschriben I. 32. 80. V. 32. am häufigsten wird das himlische regenwaszer als preis des kampfes bezeichnet, das Vṛtra der welt vorenthält, und zwar bald indem er als dasselbe einschlieszend, verschlieszend, bald in demselben hausend und darausz vertriben dargestellt wird: I. 51, 4. 52, 8. 56, 6. 121, 11. 165, 8. II. 14, 2. 19, 3. III. 33, 6. IV. 16, 7. 17, 1. 19, 2. flg. VI. 20, 2. VIII. 12, 26. (nadîvṛt) 65, 3. IX. 61, 22. X. 113, 6. wobei er merfach Ahi genannt wird. Er wird als kün trotzend dargestellt und alle götter fürchten sich vor ihm, vgl. I. 32, 6. 51, 5. II. 11, 2. III. 32, 4. V. 32, 3. 5. VI. 17, 8. VIII. 82, 14. 85, 17. (ganz bes.). X. 8, 8. 48, 4. wornach I. 11, 5. zu beurteilen.

Aehnliche gestalten sind Kuṇâru (sahadânuḥ) III. 30, 8. Kuyavâk I. 174, 7. (= Kuyava) Râuhiṇa I. 103, 2. II. 12, 12. der den himel erstig, Viçiçipra V. 45, 6. den Manu besigte, Vṛšaçipra VII. 99, 4. von Indra und Višṇu erschlagen. Statt Viçiç. ist vielleicht višitaçipra zu lesen. Rudhikrâs II. 14, 5. genannt. Dânu Âurṇavâbha, genannt Vṛtra II. 11, 18. Jarûtha VII. 1, 7. Çušṇa häufig erwähnt nur im IX. m. nicht genannt, Sṛbinda Anarçani, von den drei letztern ist es ser zweifelhaft, dasz Dämone damit bezeichnet seien, vgl. I. 33. wo unter dem bilde eines götterkampfes offenbar ein sig von menschen über menschen gefeiert wird.

Merkwürdig ist Kuyava I. (103, 8.) 104, 3. dessen töchter sich in milch baden, wärend er misswachs unter den menschenvölkern erzeugt; daher der wunsch, übermütige frevlerinnen mögen getötet werden.

Eine Arâyî (neben männl. Arâya vgl. P. S. W.) finden wir Ṛgv. X. 155, 1. 2. das masc. (und das fem. sing. und plur. komt im Ath. V. oft vor), dort heiszen sie mordlustig, blutsauger, das gedeihen verhindernd und werden mit Yâtudhâna's, Kimidins, ja mit Gandharva's und Apsaras zusammen genannt. Im Ṛgv. ist sie einäugig, hüftenlam, sie tötet das kind im mutterleib, obscön, Indrafeindlich, sie soll daher mit dem holzscheit im strome fortschwimmen. Das brahma ist für einen Çirimbiṭha verfaszt vgl. Ṛgv. X. 155, 1.

Die frau des waldes Araṇyâni finden wir X. 146. Ihr werden die täuschenden töne, die man im einsamen walde hört, die täuschenden gesichte zugeschriben, str. 5. scheint zu bedeuten dasz, wenn man un-

gefährdet mit ihr verkeren will, man mit ihr allein sein müsze, und yathâkamam zu nipadyate zu ziehen sei 'hat er von der süszen frucht gegeszen, so legt er nach wunsch sich hin' und so hat in der tat Sâyana (nicht wie K. G. R. sondern richtig tatra nivasan purušaḥ. Aber warscheinlich ist dise unsere erklärung von anyaḥ doch nicht; es ist mit beziehung auf hanti offenbar statt anyaç 'hanyaç' zu schreiben: 'wenn nicht einer komt, der den tod verdient'; der iszt von der süszen frucht nach lust, fällt aber tot hin.

Ath. V. I. 18. VII. 115. werden die Lakšmî beschworen; die Lakśmî Lalâmî mit beinamen Vilîḍhî an ersterer stelle. Der zweck der erstern beschwörung ist unglück verkündende zeichen am körper unschädlich zu machen. Gute und böse Lakšmî hundert und eine werden mit dem menschen geboren, die bösen entfernt man mit dem spruche VII. 115. Es ist der zusammenhang mit lit. Laume laime nicht abzuweisen; wiewol der lautliche process noch nicht klar ist. Möglich dasz beides laume laime resultat der verstümmlung der reduplicierten form lalâmî ist.

Svarbhânu scheint eine art Râhu gewesen zu sein, da er die sonne in tiefer pfadloser finsternis verbarg, wo sie von den Atri aufgefunden und wider gewonnen wurde, nachdem andere es vergeblich versucht hatten V. 40, 5.—8.

§ 80.
Dämonengeschlechter.

Die Druh- (nom. Dhruk bktr. druj-lüge: gegens. liecht warheit — finsternis lüge) charakterisiert sich zunächst als macht der finsternis, so IV. 28, 2. der sonne rad wird der Dh. entzogen, III. 31, 19. zerstreue die vilen gottlosen Dh. schaffe liecht zum gewinne, VII. 75, 1. Ušâḥ vertreibt die finsternis der Dh., X. 73, 2. in der Dh. weise sitzt die Nacht (Pṛçanî?); sie ist feindin des ṛtam II. 23, 17. Bṛhaspati ist der erhalter des ṛtam, schläger der Dhruk; Indrafeindlich I. 133, 1. IV. 23, 7. heiszt hier auch dhvaras 'betriegend'; der böse fällt der Dhruk anheim II. 30, 9. (wie dem ahi sieh oben), 'der sterbliche, der uns töten will, soll in der Dhruk stricke sich verschlingen, tötet ihn mit flammendstem pfeile; so auch X. 48, 10. der den scharfhornigen stier bekämpfen wollte stand gefangen in der Dhruk weitem gebiete.

Zunächst wäre von den Rakšas zu sprechen, deren oft erwähnung geschieht; der auszdruck scheint von dem missgünstigen, feindseligen aufpassen, lauern (das der beobachtete nicht ahnt, und das deshalb besonders gefärlich ist,) genomen zu sein, so finden wir es Ath. V. V. 7, 1. ge-

braucht: o Arâti, lauere nicht (mâ rakšîḥ) auf die opfergabe, die uns zugefürt wird. Freilich ist man nicht sicher, dasz es keine einem wortspile analoge deutung des auszdruckes ist, indes haben wir es hier mit Arâti, nicht mit auszdrücklich so genannten Rakšas zu tun, so dasz wol dise möglichkeit auszgeschloszen ist. Darausz würde sich nun vilmer die nahe verwandtschaft des Rakšas mit Arâti ergeben, und die erklärung a quo cavendum est 'wovor man sich hüten musz' beseitigt.

Das vorkomen von Rakšas ist ser ungleich. Selten finden wir es m. II. III. IV. ja auch V. da es in disem umfangreichen maṇḍala nur in vier abschnitten vorkomt. Im ersten maṇḍala komt es vor 12, 5. 35, 10. 36, 15. 20. 21, 5. 76, 3. 79, 6. 12. 86, 9. 129, 11. 6. 9. 133, 5. 190, 3. Im VI. maṇḍala komt es etwas häufiger vor 8, 6. 16, 29. 48. 18, 10. 21, 7. 45, 18. 62, 8. 9. 63, 10. Häufig ist das vorkomen in den m. VII.—X. im m. IX. ist soma vorzüglich schützer vor demselben, vgl. auch X. 36, 4.

Es ist schwer selbst, ausz der groszen anzal von stellen etwas specifisches für den begriff des Rakšas zu gewinnen; im allgemeinen wird es nur depreciert, der tod verjagung desselben gewünscht; es ist nicht auszschlüszlich von dämonen, sondern auch auf menschen angewandt. Es ist u n r e i n, wie hervorgeht aus VII. 104, 16. tief versteckt (gambhîram) VI. 62, 9. daher das gebet 'nicht soll das rakšas unter uns komen' offenbar unbemerkt; es wird genannt mit dem schadlustigen, mordlustigen I. 36, 15. mit aças-druh-nid IV. 4, 15. mit dem geizigen VIII. 49, 10. mit dem bösen dem angreifer, VII. 1, 13. mit dem drachen dem wolfe VII. 38, 7. dem zauberhaften VIII. 23, 14. dem brahmahaszer X. 182, 3. mit 'mṛdhaḥ vṛtra' VIII. 43, 26. X. 152, 3. mit heldenmangel abgeriszenheit armut, hunger (mit hvṛ) VII. 1, 19. VIII. 49, 20. mit siechtum feindschaft III. 15, 1. VIII. 35, 16. IX. 85, 1. X. 98, 12. Vorzüglich soma, die göttliche flamme, blitz, pfeil etc. wird zur tötung, zur vertreibung desselben angerufen. IX. 91, 4. brich auch die festen sitze des Rakšas, o Indu. II. 23, 14. Bṛhaspati du sollst die rakšas mit flammendstem brande töten, die dich zum spotte gemacht haben, dessen kraft schon geschaut worden. VI. 21, 7. des Rakšas macht hat sich um dich gebreitet, trit es nider, Indra etc.

Die in den brâhmaṇa bereits mit den Rakšas constant verbundenen Asura komen im Ṛgveda ser selten vor, Ath. V. X. 3, 2. finden wir die kämpfe zwischen den Deva's und den Asura's erwähnt. In der bedeutung götterfeindlicher dämone erscheinen sie offenbar im compositum asurahan- (Asura tötend) so Indra VI. 22, 4. Agni VII. 13, 1. Vibhrâṭ X. 170, 2. X. 138, 3. heiszt der oben erwähnte Pipru ein

zauberhafter Asura, VIII. 85, 9. 'waffenlos sind die gottlosen Asura, wirf sie mit der wurfscheibe (oder 'mit dem wagenrade') nider, Indra'; X. 53, 4. disen spruch möcht' ich heute vor allem erfinden, durch den wir götter die Asura überwinden könnten; X. 157, 4. als die götter die Asura getötet hatten etc. X. 151, 3. wie die götter in den gewaltigen Asura's den glauben bewirkten [dadurch], dasz sie dieselben besigten], so lasz unser gesprochenes sein [wirksam] bei freigebigen opferern. Also auch im Ṛgveda finden wir bereits die anfänge von disem im brâhmaṇa bisz ins unendliche variirten thema.

Dann finden wir Atrin-aḥ erwähnt, nicht häufig; meist wird der wunsch auszgesprochen, sie möchten verbrannt, getötet werden. Es ist oft nicht zu erkennen, ob das wort blosz adj. ist wie von rakšas IX. 102, 6. 86, 48. mit rakšaḥ dušvapnyam Nirṛti X. 36, 4. mit duḥ-çansa dûdhîḥ I. 94, 9. adeva heiszen sie IX. 103, 6. kinderlos sollen sie sein I. 21, 5.

Einmal werden Piçâci erwähnt in einem keineswegs jungen abschnitte I. 133, 5. unklar sind die Nigut, die wol als volk zu faszen sind.

Gröszere bedeutung haben die (Yâtu) Yâtudhâna Yâtumân (Yâtumâvân). VIII. 49, 20. steht es mit rakšas zusammen, 'es soll nicht unter uns gelangen ein yâtu (zauber) der yâtuzauberer. I. 35, 10. Agni hat sich erhoben werend den rakšas und den yâtudhâna's; ebenso I. 191, 8. von osten geht die sonne auf, allen sichtbar des unsichtbaren töterin, alles unsichtbare zermalmend und alle yâtudhânî. I. 133, 2. 3. soll Indra schleudernd die köpfe der yâtuman abhauen. I. 36, 20. X. 118, 8. soll Agni die rakšaḥ übenden yâtuzauberer, alle Atrin verbrennen. VII. 1, 5. wird reichtum verlangt, den der schnelle (oder 'der wandernde') yâtuzauberer nicht überholt. X. 120, 4. die Yâtu zauberer von schlechtem wandel sollen Indra nicht überlisten. V. 12, 2. erklärt der sprecher, er sei kein Yâtuzauberer und ebenso VII. 21, 5. und Ath. V. IV. 36, 7. [Kal. 30, 453. flg.]. Mit den Yâtuzauberern sind eng verbunden die Kimîdin, die blosz in den zwei für den eben vorligenden gegenstand wichtigsten stücken VII. 104. X. 87. vorkomen.

Ersterer abschnitt begleitet eine hotrâ an Indra und Soma, die sprüche werden in gewonter weise brahma genannt (str. 6.). Ueberall trit die vorauszsetzung heimtückischer nachstellung und schädigung von leben und eigentum hervor, für die der yâtuzauberer, der rakšas etc. ins tiefste dunkel verstoszen, versengt, durchbort, dem drachen (str. 9.) preisgegeben werden soll. Ebenso ist lüge (str. 12. und X. 87, 11.) anmaszung einer kaste, das vereren falscher götter oder falsche anschauungen von denselben, falsche anklage der yâtuzauberei, tierzauberei (warscheinlich die verwandlung in tiergestalt) gegenstand der ver-

fluchung. Aehnlich X. 87. wird Agni aufgefordert den verborgenen dämon zu töten, zu verbrennen; vorzüglich wird er als am fleische, am blute zerend, den milchertrag der kühe schädigend, geschildert. Yâtujû dürfte wol 'vom Yâtu beseszen' bedeuten IV. 4, 5. X. 116, 5.

Dazu komen die çiçnadeva (vgl. anṛtadeva), die den phallus vereren (vgl. aber auch X. 101, 12.), die mûradeva (vgl. str. 19. sahamûrân kravyâdo yâtudhânâḥ V. 29, 11. etc,), die törichte götter haben. Eine häufige bezeichnung ist auch dviš-aḥ haszer.

Ausz der ganzen textmasse geht hervor, dasz man bei disen auszdrücken durchausz keinen unterschied zwischen menschen und dämonen machte, wobei der aberglaube in der ununterscheidbarkeit derselben eine ganz besondere quelle der gefar finden muszte. Ob in dem ni viçati, das oft depreciert wird (mâ no rakšo niveçît u. ä.), nicht geradezu ein 'beseszen werden' gemeint war, ist uns unklar.

Mit beziehung auf dises dunkle gebiet boshafter kobolde heiszen die götter öfter riçâdas-, merkwürdiger weise besonders die Marut, dann aber auch Mitra Varuṇa Aryaman die Âditya die Açvinâ Agni Soma Viçve devâḥ. Villeicht läszt sich X. 77, 5. in dem beigefügten çyenâsaḥ eine beziehung auf aasverzerende raubvögel finden, denen ähnlich die götter das unreine vernichten, da dise tätigkeit derselben (sieh IV. 5, 4. VI. 59, 4.) öfter als ein auffreszen, verzeren bezeichnet wird.

Yâtu bezeichnet wol den zu entfernenden.

Von den Dâsa, den Dasyu, den Arâti, den Paṇi war bereits früher § 50. 51. auszfürlich die rede.

§ 81.

Von dem aberglauben überhaupt.

Alle dise spukgestalten spilen im Atharvaveda eine vil gröszere rolle als im Ṛgveda, wo sie gegen den dienst der guten götter völlig zurücktreten. Im Atharvaveda dagegen sind die brahma's gesammelt, die gegen jene finstern mächte schützen sollen. Die sprüche haben teils einen allgemeinen zweck, das leben zu sichern (II. 28. 29. III. 11. 31. V. 30. VII. 32. 33. 53. VIII. 1. 2.). Nicht nur die götter werden angerufen, auch Prâṇa und Apâna, Bodha und Pratibodha letztere unbestimmte genien der geistigen auffaszungs- und vorstellungskraft, Antaka der tod, Yama; Jariman, die personificierung des alters, der planet Çukra. Waszer, luft, wind spilen gleichfalls als bedeutsame träger der krankheit und der heilung, Aditi Erde, Himel, als repräsentanten des begriffs der vollkommenheit, ganzheit, keine geringe rolle. Eine holzart pûtudru (reinigungsholz?) komt VIII. 2. in

anwendung. Daneben komen imprecationen vor gegen Rakšas Piçâca, wie sich von selbst versteht.

Im Ṛgveda II. 42. 43. X. 165. finden wir beschwörungen von unglück verkündenden vögeln, ähnlich ist VI. 29. VII. 64. im A. V. VI. 124. erinnert an die griech. διοσημία; ausz der luft fallende waszertropfen (ohne wolken am himel) müszen für unglück bedeutend gegolten haben, daher dise erscheinung durch dises brahma gesünt wurde.

Gegen üble vorbedeutungen geben verschiedene sonstige schriften prâyaçcitti an die hand, so das Adbhuta brâhmaṇa des Sâma der adbhutâ dhyâya des Atharvaveda (Kâuçikasûtram) beide von prof. Weber übersetzt, herauszgegeben und erklärt (in den abhandlungen der kön. Ak. der wisz. zu Berlin 1858) Berlin 1859. Gegen schädliche tiere werden besprechungen und beschwörungsformeln gegeben, so gegen den tiger (auch gegen wolf räuber schlange) IV. 3. der tigertod des Atharvan (vyâghrajambhanam); gegen feldungeziefer VI. 50. gegen apacit, irgend ein fliegendes insect VI. 83. VII. 74. 76. (jayânya), gegen würmer (würmertod kriminâçanam II. 32. V. 23. VI. 52. In V. 23. werden vile würmer genannt: yevâša, kaškaša, ejatka, çipavitnuka, yavâša etc. die zwei ersten brahma werden dem Agastya zugeschriben, das letzte wie es scheint dem Kaṇva.

Zalreicher sind die schlangenzauber V. 13. VI. 12. 56. VII. 56. X. 4. vile namen werden genannt; V. 13. wird der schutz Varuṇa VII. 56. ein ungenanntes kraut (auch gegen scorpion) angefürt, X. 4. das pferd des Pedu, das auch im Ṛgv. als geschenk der Açvinâ vorkomt. Von strophe 14. an scheint ein neuer abschnitt zu beginnen, hier wird von einem Kirâtamädchen gesprochen, welches ein zauberkräftiges kraut mit goldener schaufel gräbt; schlüszlich wird das gift in die schlange zurück beschworen, und dise stirbt.

Zalreich sind die zauber (brahma) gegen krankheit verletzung des körpers etc. Wie überall so besonders hier spilen die pflanzen eine grosze rolle; so handelt VIII. 7. in der weise der ošadhistuti des Ṛgveda, mit welcher es auch mere strophen gemein hat, von der heilkraft der pflanzen im allgemeinen; wir finden den glauben an pflanzen, die gewissen tieren dem eber dem ichneumon den schlangen den krähen den raghaṭ [den binen?], oder auch göttlichen wesen, den Gandharva, allein bekannt, und die besonders wirksam sein sollen. Die kräuter sind alle himlischen ursprungs, und herabgekomen dem menschen das leben zu erhalten.

Besonders wird der kušṭha gepriesen V. 4. VI. 95. andere mit namen genannte, so IV. 9. Âñjana gegen alle krankheit böse dämone

und bezauberung. VI. 57. jalâša des Rudra heilmittel, II. 3. waszer (villeicht ein mineralisches), dessen entstehung den Upajîka 'waszernixen' (VI. 100, 2.) zugeschriben wird (immer in verbindung mit heilkräutern).

Gegen äuszerliche verletzung IV. 12. VI. 14. 109. gegen blutflusz I. 17. gegen auszschläge auszsatz etc. I. 23. 24. gegen balâsa yakšma VI. 127. gegen nierenkrankheit VII. 96. gegen gelbsucht I. 22. gegen entzündung villeicht I. 12. gegen erkältung VI. 44. gegen husten VI. 105. gegen takman V. 22. VI. 20. I. 25. zanzauber VI. 140. haarzauber VI. 21. 30. 136. 137; gegen wansinn VI. 111. vgl. V. Grohmann Ind. Stud. IX. 381 u. flg.

Prof. Kuhn hat die interessantesten von disen sprüchen mit den altdeutschen zaubersprüchen zusammengestellt.

Auszer dem kušṭha werden noch gepriesen ajaçṛṅgî silâcî plakša açvattha khadira dhava nyagrodha lâkšâ arundhatî apamârga soma darbha pippalî (beere apfel?) çâmâ hâridrava višâṇakâ (?) çîpuholz pûtudru daçavṛkša pṛçniparṇî.

Ganz entsprechend der beschaffenheit eines subtropischen klima's finden wir malariafiber (áwal malaria bisz gegen 3500 meereshöhe sieh B. H. Hodgson Essays on the Languages Litterature and Religion of Nepál and Tibet etc. London 1875 part. II. p. 11. and passim; nur die ureingebornen stämme, Awalia darnach genannt, bleiben von dem einflusz der malaria z. b. im Terai völlig unberürt), auszschläge, auszsätze, gelbsucht, husten, erkältung, waszersucht; anderes leid, das durch eindringen von fremden organismen verursacht wird, dem der mensch in den heiszen ländern vorzüglich auszgesetzt ist, läszt der vorhergehnde abschnitt erkennen in den sprüchen gegen würmer etc.

VI. 140. ist ein segen bei dem hervorkomen villeicht zweier schneide- oder zweier augenzäne. Die auf haarwuchs bezüglichen zauber stehn wol in zusammenhang mit der durch auszsätze bewirkten kalheit.

VI. 111. ist gegen wansinn. Diser so wie die krankheiten überhaupt gilt nicht als ausz innern ursachen entstanden, sondern als bewirkt durch böse geister, die in den körper gelangen, die krankheit verschmilzt manchmal fast mit der vorstellung von dem dämon, der sie soll verursacht haben. Dazu mag die chronische regelmäszige abwechselung der verschlimmerung und der beszerung im krankheitsverlaufe, die regelmäszige widerker namentlich der fiberanfälle vil beigetragen haben; die ruhe, der der kranke in den zwischenzeiten genieszt, das scheinbare völlige verschwinden der krankheit, und andererseits die entmutigende regelmäszigkeit, mit der dises wolsein gestört wird,

konnte dem unkundigen allerdings nur als der absicht eines von ihm unabhängigen ihm feindlichen wesens entsprungen erscheinen, man vgl. Sophokles Philokt. 758.—59. *ἥκει γὰρ αὕτη διὰ χρόνου πλάνοις ἴσως ὡς ἐξεπλήσθη*: die krankheit stellt, nach verlauf einer (längern) zeit sich wider ein, wie es scheint, wenn sie ihre wanderungen satt ge worden ist.

Auch der rasche acute verlauf, den die meisten krankheiten in den tropischen und subtropischen ländern nemen, mag dem aberglauben vorschub geleistet haben.

Ausz dem einen gedanken, dasz die krankheit die directe böswillige wirkung eines dämonischen wesens sei, also etwas von auszen in den körper gedrungenes, ergab sich der des vertreibens bannens der krankheit; so wenig aber die krankheit als ausz dem körper entwickelt galt, so wenig galt sie als dem lande dem stamme angehörig; ausz der fremde muszte sie herbeschworen sein, und dorthin beschwor man sie zurück. Ausz der andern vorstellung, dasz die krankheit durch menschliche bosheit hervorgebracht sei, ergab sich der andere modus, sie ihrem urheber zuzusenden, oder disen zu zwingen, dasz er sich zeige, sich nenne vgl. Ath. V. I. 7. 8. II. 9, 5. welch letzteres zur heilung für unbedingt nötig galt.

Auch für sicherheit (abhayam) im allgemeinen finden wir eine nicht geringe anzal brahma's teils positiv wie das sapta ṛšînâm haviḥ teils negativ gegen bezauberung fluch angriff, gegen räuber diebe wegelagerer z. b. I. 27. VII. 95. den dieb soll harnzwang befallen, VII. 77. sâmtapanam haviḥ gegen verletzung durch waffen I. 19. die feinde sollen ohnmächtig gemacht werden VI. 103. 104. etc. Hieher gehören auch die imprecationen VIII. 8. XI. 9. 10. XII. 5.

Zalreich und beachtenswerth sind die brahma, deren zweck im gegenteil die erweckung freundlicher sympathischer gefühle ist, solche die eifersucht zorn bannen, einigkeit, freundschaft, liebe überhaupt dann speciell geschlechtliche liebe bewirken sollen; wir haben sie im zweiten abschnitt zusammengestellt. Hieher gehört VII. 52. (abschnitt I. götterdienst), das den frieden wärend des bevorstehnden opfers sichern soll. Streit in der familie (kule) und auch überhaupt scheint den Indern unangenem und ominös gewesen zu sein vgl. Kâuç. S. 97. Açv. Gṛhyas. Dasz es auch innerhalb der kula's nicht immer beim streite blib, dasz gift, waffe, böser zauber manchmal die ultima ratio gewesen sind, ergibt sich ausz den häufigen bitten um schutz, in denen als der feind nicht nur der fremde, sondern fast regelmäszig auch der nahstehnde, der verwandte bezeichnet wird: da chi mi fido, guarda mi, Dio, da chi mi non fido, mi guarderò io vgl. bes. V. 30, 5. VIII. 2, 26.

Eine besondere gattung von zauber sind die kṛtyâ, offenbar puppenzauber oder überhaupt gegenstände, die man unter sprechen von zauberformeln irgendwo verbarg, und deren wirksamkeit erst durch auffinden derselben zerstört wurde. Wir haben die hauptsächlichen abschnitte über die kṛtyâ zusammengestellt.

Das gegenstück hiezu bilden die im Ath. V. vilfach gepriesenen amulete, teils gold I. 35. teils von andern stoffen IV. 10. ausz einer muschel (çaṅkha), besonders ausz dem pflanzenreich so der varaṇa X. 3. pratisara, der parṇamaṇi III. 5. der jaṅgiḍa etc. Ohne die geringsten bedenken wird der gebrauch derselben auch den göttern zugeschriben, die sich derselben nicht anders als die menschen zu nutz und frommen bedient hätten.

§ 82.

Die wirkung des aberglaubens auf das leben; die ansicht über das böse princip.

Ausz einer groszen anzal von brahma's des Ath. V. scheint sich ein gefül groszer unsicherheit zu ergeben, von dem das leben damals erfüllt war. Man braucht nur die stücke zu lesen, die wir im dritten abschnitte der übersetzungen ausz disem veda zusammengestellt haben, um dises gefül nach den manichfachen eingebildeten und wirklichen gefahren und den wenig geeigneten gegenmitteln beurteilen zu können Wie weit dise vorstellungen wirklich auf das menschliche leben einflusz hatten und dasselbe beherschten, ist gleichwol schwer zu beurtheilen, gewis werden wir in dem, was der Ath. V. bietet, das maximum zu erkennen haben, und dasz in dergleichen dingen, bei denen die subjectivität eine rolle spilt, eine auch nur annähernde gleichheit der praxis und des glaubens geherscht habe, ist wol nicht anzunemen. Aber selbst mit der notwendig gebotenen rücksicht auf individuelle differenzen verschaffen uns dise brahma eine auszgibige vorstellung von dem gesammtapparat, in welchem der aberglaube sich verkörperte, und mittels dessen auf den einzelnen eingewirkt werden konnte. Und da musz man zugestehn, dasz durch denselben um den menschlichen geist ein dichtes netz gezogen war, das jeden freien kräftigen aufschwung desselben notwendig hindern muszte Der gedanke fortwärender bedrohung nicht blosz von seiten dämonischer wesen sondern auch durch hinterlist tücke zauber von seiten der menschen (wir haben oben gesehn, dasz disz sich in den darstellungen gar nicht scheiden läszt) ist einerseits in die schmutzigsten obscönsten gestalten auszgeartet (vgl. VIII. 7.)

und musste andererseits die gesinnung hervorbringen, die man andern, wenn auch unbekannten menschen zumutete, um so mer als alles unheil alles leid ohne weiters auf eine solche quelle zurückgefürt werden konnte vgl. II. 9, 5. Es lag daher nur zu nahe, dasz man das selber prakticierte, was man von andern perhorrescierte, dafür ist VI. 133. durch welches brahma jemand dem tode preisgegeben werden sollte, ein sprechender beweis. Der geistverwirrende nebel, in dem die menschen sich bewegten, muszte mer als einmal die 'frommen' auf die pfade der gottlosen abirren gemacht haben.

Es fragt sich naturgemäsz, worin die macht soll bestanden haben, was man sich unter jener fähigkeit dachte, ohne directe tätigkeit oder tätlichkeit das schicksal unabhängiger wesenheiten maszgebend zu beeinfluszen. Gewis wurde sie unter dem oben erörterten auszdrucke mâyâ gedacht, aber zunächst erklärt disz nichts. Dasz man dabei an verbindung mit falschen, feindlichen göttern, dämonen dachte, ist natürlich, und wird in den texten merfach erwähnt.

Allein es scheint (und disz würde sich schon ausz dem verflieszen von menschlichem und übermenschlichen in dem dämonischen ergeben), dasz dem menschen ganz unabhängig von einem solchen bündnisse die fähigkeit beigemeszen wurde, durch bosheit unmittelbar und ohne weiters andern zu schaden, der beste beleg hiefür ist der glaube an das böse auge, an die wirkung des fluches (der frommen wie der unfrommen, ohne dasz dieselbe von einer bösen tat [in dem uns vertrauten sinne] als vorbedingung abgehangen hätte), an die wirkung der bösen boshaften rede. Dem bösen princip an sich im menschen wurde vermöge seiner verwandtschaft mit dem dämonischen eine äuszere unmittelbare wirksamkeit zugeschriben, und der böse mensch galt für einen dämon nicht anders als in der religion des Zarathustra. Er muszte für eine den weltlauf, wie denselben das glück der götter und der menschen förderte, störende anomalie gelten. Daher mag auch der gedanke gekomen sein, irgend ein leid als im gegensatz zur weltordnung stehnd, durch den hinweis auf dise im ganzen, oder auf erscheinungen, die mit demselben im einklang erschienen, mit berufung und im vertrauen auf die überlegene und entscheidende macht derselben, der eine heilende corrigierende wirkung innewonend gedacht wurde, zu beseitigen. So Ath. V. VII. 6, 5.

Es ergibt sich auszerdem für diesen glauben eine unumgängliche vorauszsetzung, die jedoch nicht vereinzelt auf disem gebiete erscheint, sondern auch das denken der frommen durchdringt, nämlich der glaube an den wunsch vaça in älterer (vgl. Ath. V. IX. 2. XI. 2. XI. 8, 17. Îçâ gattin Vaça's), kâma in späterer zeit, wofern derselbe in bestimmter

sinnfälliger, besonders energischer weise zum auszdruck gekomen; auch ist die heimlichkeit (die bisz zur unsichtbarkeit gesteigert erscheint IV. 20.) dem gegenüber, auf den der angriff gemünzt wird, eine hauptbedingung, daher nennung des namens (V. 5, 6. VI. 83, 2.), die angaben von einzelheiten der gestalt etc. oft hinreicht, die dämone zu verscheuchen I. 18, 4. XX. 129, 18. 20. Dazu kam die vorstellung von der macht der rede namentlich von der gemeszenen rede, denn am ende kann der zauberer doch abgesehn von seinem hocus pocus doch nichts anderes als sprechen, und berücksichtigt man auch die abgemeszenheit der rede, die wal der zeit, des ortes etc. schlüszlich fällt doch der schwerpunkt der handlung in die formel (das brahma), und in den hinter derselben ligenden wunsch die absicht des geistes (manasa âkûtiḥ). Der zauberer sagt also z. b. 'wir zerschmettern unsern feind', er begleitet die worte etwa damit, dasz er einen topf mit einem steine zerbricht; das wesentliche dabei (soweit bei einem wane von etwas wesentlichem die rede sein kann) ist und bleibt doch das gesprochene. Beigetragen zu diser ansicht hat wol auch die macht der rede, die sich in den menschlichen verhältnissen betätigte, und von der wir auch bei völlig wilden völkern beweise genug besitzen. Der schlusz von dem einen auf das andere lag der unerfarenheit nahe genug; wenn der gegnerische wille, der die kraft besasz, den angriff abzuweren, sich fügte, warum sollte das willenlose nicht gehorchen? den geheimnisvollen mächten näherte man sich durch geheimnisvolle reden, und die vermeintliche fähigkeit, mit jenen mächten zu verkeren (die natürlich nie über das stadium der einbildung hinausz gelangen konnte) hob den sterblichen in seiner und der andern meinung zu denselben empor.

Wichtig hiebei ist auch der gedanke, welcher der im grunde höchst materialistischen denkweise jener zeit entsprang, dasz nichts, keine wie immer geartete tätigkeit oder willensäuszerung wirkungslos vorübergehn könne. Wie man glaubte, dasz von keiner handlung die frucht auszbleibe oder je verloren gehn könne, dasz der tote seine sämmtlichen taten im jenseits wider finden werde (vgl. die gebete des Ath. V. an die sadhastha's), eine anschauung, welche die religion des Zarathustra vollständig teilt, ja auf die spitze getriben hat, indem von der schluszsumme der guttaten die endliche überwältigung des bösen abhängig gemacht wird, so ist es nicht zu verwundern, wenn man den symbolischen handlungen der überlegten, gemeszenen, feierlich gesprochenen formel, die z. b. andern unheil bringen sollte, eben so unbedingten erfolg zuschrib, wie das gebet, die opferhandlung nach der allgemeinen ansicht unmöglich ohne die gewünschten folgen bleiben konnte. Der

fluch, die beschwörung muszte also, wenn man davon rechtzeitig erfur, auf den urheber zurückgelenkt werden.

Als gegengewicht gegen nachstellung rief man auch die macht der vorauszbestimmung an z. b. V. 30, 17. da der durch hinterlist beabsichtigte tod als der nicht für den bedrohten bestimmte bezeichnet wurde.

Im wesentlichen kann man sagen, dasz beschwörung und fluch nicht anders wirkend gedacht wurden, als gebet und segen, indem ja letztere das genaue gegenstück zu den erstern sind; so die stücke VI. 77. VII. 11. VI. 141. 142. VII. 75. die segen bei hausbau, die waffensegen etc.

§ 83.

Versuch einer erklärung.

Eine nicht unwichtige frage ist noch aufzuwerfen 'was wol die entstehungsursache dises dämonenglaubens gewesen sein möge'. Dasz alle dise gestalten, die wir alle namentlich anzufüren für überflüszig halten, blosz hypostasierungen des einzigen Vṛtra wären, ist unglaublich, da disz auf einen dualismus hinauszlaufen würde, der doch wider mit dem der Erânischen völker nicht identificiert werden könnte. Es felt die solidarität, wie zwischen Aṅromainyus und den daêvas, das charakteristische moment. Dasz Vṛtra das Indische analogon zu Aṅromainyus wäre, ist kaum so ohne weiters zuzugeben, wenn auch zugestanden werden musz, dasz letzterer ursprünglich wol nicht so abstract gedacht worden sein kann, wie es im system des Zarathustra der fall ist. Unzweifelhaft war Aṅromainyus ein himelsgott, der gott des winterlichen himels, und die gegensätze der jareszeiten im alten Baktrien machen es begreiflich, wie sie als wirkung zweier sich bekämpfenden principe aufgefaszt werden konnten. In Vṛtra musz man gewis einen änlichen gedanken verkörpert erkennen, aber das gleichgewicht der gegensätze, der paitiyâra, felt der Indischen anschauung wenigstens im Ṛgveda. Bei den Indischen Ârya ist das böse die störung der bestehnden harmonie der weltordnung. Wenn im brâhmaṇa manches vorkomt, was demselben ser änlich ist, wenn viles was auf das opfer sich bezieht, mer oder weniger als auf den kampf der Deva mit den Asura bezüglich, disem kampfe dienlich dargestellt wird, so kann doch dise anschauung nicht für die älteste gelten, da sie sich an Indra als höchste gottheit knüpft, und auszerdem noch eine andere neben sich

hat, die die weltschöpfung mit dem opfer (Prajâpati-mythen) in verbindung bringt, und die wir für älter halten.

Obwol nun die geister, die im Ath. V. eine so grosze rolle spilen, und die auch der Ṛgveda nicht ganz ignoriert, eine nidere stufe einnemen, ja gewissermaszen dem menschen vil näher stehn als den göttern, so kann man doch wider schwer glauben, dasz sie alle dem aberglauben der ureinheimischen bevölkerung entlent sind, weil die namen, wenn auch oft völlig unverständlich, doch fast durchausz ein Âryagepräge tragen, eine zimliche anzal derselben aber eine sichere etymologie zuläszt, und andererseits dieselben an die Yâtumân Yâtudhâna Kimîdin Rakṣas und andere sicher den Ârya zuzuweisende dämonengattungen sich anschlieszen. Wir möchten also sagen, dasz sie das princip des bösen repräsentieren, aber im gegensatz zu dem paityâra Zarathustra's, in ernidrigter geltung; es trit das böse nicht mer im offenen kampfe gegen götter auf, sondern wie es sich nur noch mit schwächeren mit dem menschen miszt, seinen bestrebungen, seiner erfüllung der pflichten gegen die götter und menschen, seiner wolfart hindernd in den weg trit. Die kämpfe mit Vṛtra sind schon im Ṛgveda nur mer sage, die mit den Asura's sind im brâhmaṇa bereits überwundener standtpunkt, dasz aber das böse nicht auszgetilgt, dasz der kampf noch nicht völlig auszgekämpft war, zeigte ja die ungleichheit hie und da, das wirkliche oder vermeintliche felen der religiösen observanz, zeigte sich in den reibungen der menschen untereinander, in den conflicten unvereinbarer ansprüche und interessen. So war es natürlich, dasz man schlüszlich die tätigkeit des bösen princips in die sphären verlegte, wo man mit analogen erscheinungen und wirkungen in unmittelbare berürung trat. Die art wie man sich dise tätigkeit, dise potenz dachte und wirkend vorstellte, war der culturstufe, den äuszern verhältnissen entsprechend, wenn wir auch nicht, wie wir schon oben bemerkt haben, zu glauben berechtigt sind, dasz der aberglaube in allen schichten der bevölkerung von gleicher crassheit war. In den geistig bevorzugten individuen wird der kampf mit dem bösen auch als die höhern geistigen und moralischen interessen betrefend gedacht worden sein, wärend die nideren naturen in demselben nur die gefärdung ihres leiblichen materiellen woles erblicken mochten. Dasz die priester auch den bedürfnissen solcher gerecht wurden, war nur im beiderseitigen interesse gelegen; dasz allmählich eine spaltung in der priesterkaste selber in disem sinne eintreten muszte, ist begreiflich, wiewol nur das Mhbhrt in der aufrichtigkeit so weit geht, den Atharvaveda als das zu bezeichnen, was er wirklich unzweifelhaft war, als die samhitâ der pûgayâjaka und der grâmayâji's. Das urteil über denselben war offenbar nicht ganz sicher;

er mochte allmählich sich angesammelt haben und zwar in ganz besondern priesterkreisen ausz ser verschiedenartigen bestandteilen, von denen vile das urteil über die dubiöse natur der andern schwankend machen muszten, so über die bestandteile, die offenbar ausz çâstra's entlent streng genommen nicht der çruti angehören konnten (ein solches stück auch im Ṛgveda X. 109.), und die südindischen brâhmaṇa betrachten auch den A. V. als nicht canonisch. Indessen hat das ganze des Ath. V. doch so vil vom vedischen charakter, und bot so vil brauchbares, dasz man wol darauf nicht verzichten mochte, und sich begnügte, dem Atharvaveda unter den vier samhitâ's die letzte stelle anzuweisen. Wider weist dise einordnung als ein factum auf eine sammlung alles dessen, was an mantra in der gesammten Indischen priesterschaft überliefert wurde, um zum frommen aller verwertet zu werden.

Auch die Kuntâpa sûkta sind wol in den veda wie Pontius ins Credo gekomen, und von dem einen oder andern unverstandenen stücke kann disz auch für den Ṛgveda gelten. Dasz das X. maṇḍala des Ṛgveda vilfache berürungspunkte mit dem Ath. V. besitzt, ist bereits von andern hervorgehoben worden, allein von dem specifisch dämonolatrischen dämonologischen den zaubersprüchen des letztern finden wir auch da nur ser geringe spuren; dises element gehört offenbar dem Ṛgveda gar nicht eigentümlich an, ist vilmer demselben aufgedrängt, daher auf die eben erwähnte analogie kein groszes gewicht gelegt werden kann.

Es ist dise unsere auffassung des dämonenwesens nicht etwa im widerspruche mit einem natürlichen gange der dinge, weil sie eine allmähliche deteriorierung des religiösen gefüles, des glaubens, der religiösen anschauungen überhaupt vorauszsetzt. Dise deteriorierung war nur eine natürliche folge eines doppelten processes; eine folge davon, dasz die elementaren kräfte in ihrer verkörperung mer und mer ihrer ursprünglichen natur entfremdet, der sinn der mythen umgewandelt wurde und die anthropomorphisierung der übermenschlichen mächte (als bequemere das denken weniger in anspruch nemende auffaszung) den inhalt der religion verminderte und beeinträchtigte; es ist nicht richtig zu sagen, dasz Indra und Vṛtra und wie alle die götter heiszen noch die ursprünglichen gestaltlosen mächte waren, die das menschengeschlecht in seiner jugend verert hatte. Was wir von solchen angaben bei den Indern selber finden, ist der gelerten reflexion oder spätern eindrücken wol mer bei den dichtern und höhern geistern als im volke selbst entsprungen; in den Rigvedasûkta begegnen wir bereits einem entschiedenen anthropomorphismus. Die d i c h t e r i s c h e n anschauungen

der hymnen, die oft scheinbar das gegenteil aufweisen, kann man nicht ohne weiters auch als die des gesammten volkes gelten laszen. Denn wenn wir die entwicklung betrachten, welche die mythisch-religiösen anschauungen bisz zur vedischen zeit durchgemacht haben müszen, so kann von jener vermeintlichen ursprünglichkeit derselben, die man an ihnen hat entdecken wollen, keine rede sein. Die sagenhafte gestaltung, die sich ausz der naturreligion entwickelt hatte, hat den symbolen ihr symbolisches verständnis entzogen, und statt dessen das der menschlichen vernunft incommensurable element des wunderbaren begünstigt, das dem aberglauben zunächst verwandt ist.

Doch wäre es unrichtig, auch den aberglauben als ein dem menschengeiste widersprechendes product zu faszen. Er wird dazu, weil er zum glücke nicht das einzige ist, sondern neben demselben die gesunde entwicklung teils in bevorzugten schichten des volkes in bevorzugten geistern teils nebenher in denselben individuen auch ohne auszgleichung der widersprüche fortschritte macht. Seinen ursprung jedoch verdankt der aberglaube eben so gut dem dem menschen innewonenden bewusztsein vom causalitätsprincip, wie die philosophie und die wiszenschaft überhaupt.

Das zweite den verfall begünstigende moment haben wir bereits unter dem paragraph von der freigebigkeit (abschn. XI.) berürt. Es lag in den exorbitanten ansprüchen der priester an das volk, in der vervilfältigung der religiösen gebräuche, die (wie in der religion des Zarathustra) ohne entlonung nicht vollzogen werden durften. Nicht blosz für die groszen opfer auch für die hausgebräuche ja für die procuration (sünung) übler anzeichen waren belonungen bestimmt, die nur von reichen geleistet werden konnten. Die unbemittelten muszten sich anders helfen, und es gab gewis auch priester, welche, da die einträglichen purohita-stellen nicht für alle auszreichten, sich mit dem begnügten, was sie eben erhalten konnten. In solchen sphären muszte der dienst der götter auf ein geistig nidrigeres niveau sinken, er muszte nicht nur den bedürfnissen, sondern halb unbewuszt halb ausz gewinnsucht den anschauungen diser klassen anbequemt werden. Je nidriger eine religiöse anschauung steht, desto mer wird sie die bösen mächte betonen, und mit disen sich auszeinander zu setzen suchen. Es ist daher nicht zu verwundern, dasz der kampf mit dem bösen princip dort andere gestalten annimt, als in dem religiösen glauben der bevorzugten klassen, dasz die vorstellungen roh unmoralisch eines festen halts entberend sich schlüszlich durch die gemeinsame concurrenz der vermeintlich schutzbedürftigen und der vermeintlich schutzgewärenden zu einem das gesammte leben und seine

materiellen bedingungen umfaszenden wanglauben auszbauen muszten, der alle edleren und erhebenden gedanken verdrängend nidrigen eigennutz und sinnlose furcht an ihre stelle setzen, und statt der weltschaffenden weltordnenden götter ein heer scheuszlicher boshafter kobolde zum gegenstande abgeschmackter gebräuche werden, und das fromme gebet durch unsittlichen fluch durch zauber durch beschwörung entstellen oder verdrängen liesz.

An die ajaçṛṅgî Ath. V. IV. 37.

Mit dir haben früher die Atharvan, o kraut, die Rakšas geschlagen, | mit dir hat Kaçyapa geschlagen, mit dir Kaṇva, Agastya. || mit dir scheuchen wir die Apsaras die Gandharva's, | o Ajaçṛṅgî, vertreib das Rakšas, mach sie alle verschwinden durch den geruch. || zum flusz sollen die Apsaras gehn, zu der waszer strömung, wie weggehaucht, | Guggulûḥ Pîlâ Ukšagandhi Pramandanî. dorthin weichet, Apsaras, ihr seid erwecket worden. || wo die Açvattha's, die Nyagrodha's, die groszen bewipfelten bäume, | wo eure grünen glänzenden schaukeln, wo zusammen klingen âghâṭa (trommel tamburin) und karkarî, | dorthin weichet, Apsaras, ihr seid erwecket worden. || gekomen ist dise kräftige unter den kräutern, den pflanzen, || die ajaçṛṅgî, die arâṭakî, mit scharfem horne stosze ausz. || des herantanzenden Gandharva, des gatten der Apsaras, mit dem haarbusch, | dessen hoden zerreise ich, dessen rute bind ich fest. || furchtbar sind Indra's pfeile, die hundertspitzigen erzenen; | damit stosz er ausz die haviseszer, die avakaeszer, die Gandharva. || furchtbar sind Indra's pfeile, die hundertspitzigen goldenen, | damit° || die avakaeszer, die brennenden, die in den waszern, | alle Piçâca, o kraut, morde, und überwältige. || einer wie ein hund, ein andrer wie ein affe, ein ganz behaartes kind, | wie der freund anzusehen gleichsam [od. striyâi? wie eine frau anzusehen] geworden, hängt der Gandharva sich an die frau. || den machen schwinden wir von hier durch das kräftige brahma. || eure frauen sind ja die Apsaras, Gandharva's ihr seid ja gatten, | lauft fort, unsterbliche, hängt euch nicht an sterbliche. ||

XIV.

DER CULT.

§ 84.

Allgemeiner standpunkt.

Eine darstellung des cultes, der einzelnen handlungen, die der Ṛgveda bereits einmal kalpa nennt IX. 9, 7. wie ihn die mantra des Ṛgveda zur vorauszsetzung haben, oder wie er dise mantra zur vorauszsetzung hat, bietet besondere schwirigkeiten, und wir können hier selbstverständlich nicht über das allgemeinste hinausz gelangen. Es felt nämlich das element, welches uns die vorgänge veranschaulichen könnte, indem es zwischen den mantra, die meist doch nur ser allgemeine beziehungen auszdrücken, und der handlung vermittelt. Durch die anordnung der sûkta nach den gottheiten ist gleichfalls ihre liturgische zusammengehörigkeit zerriszen worden, denn es kann mit sicherheit angenomen werden, dasz schon in der periode, in welcher die sûkta entstanden sind, die handlungen einen nicht geringen grad von compliciertheit besaszen, dasz die opfergaben manichfach waren, bei jedem opfer mer als ein spruch zur anwendung kam und mer als eine gottheit bedacht wurde.

Nun gibt freilich die anukramaṇikâ für die mantra ihre liturgische verwendung an, aber wir überzeugen uns leicht von der unursprünglichkeit diser bestimmungen in vilen, vielleicht in den meisten fällen; werden doch sogar die Kuntâpasûkta liturgisch verwendet, die offenbar zu nichts derartigem verfaszt worden sind.

Eine andere schwirigkeit ligt in dem mangel einer deutlichen beziehung zwischen der handlung und ihrer bestimmung, wie z. b. in dem ganzen complicierten vollmond- und neumondopfer nirgend eine beziehung auf den mond oder die zeit oder ähnl. hervortrit. Nicht einmal die bezeichnungen für die einzelnen opfer können wir ausz dem Ṛgveda ersehen, mit höchst wenigen ausznamen, wie z. b. des savanam.

Unter solchen umständen musz man vor allem untersuchen, was von der gesammten äuszerlichen einrichtung des opfers, von den dazu gehörigen paraphernalien erwähnt wird, da dise gleichsam das feste gerüste bilden, an das sich einerseits die handlungen, andrerseits die den handlungen entsprechenden sprüche anschlieszen. Disz ist auch deshalb nötig, weil manches davon nur zufällig oder bildlich zur erwähnung komt. Weiterhin gibt der stoff und die form der darbringungen gleichfalls anhaltspunkte zur beurteilung des verhältnisses der zeit der mantra mit der des brâhmaṇam in ihrer liturgischen praxis.

Freilich komt auch hier ein umstand notwendig in rechnung, der uns verbietet, disz gesammtergebnis einer solchen durchforschung des Ṛgveda als ein gleichmäsziges ganzes aufzufaszen. Wenn wir uns für unbedingt genötigt halten, zwischen der liturgie, für welche die sûkta unmittelbar bestimmt waren, und der, welcher sie dienten, nachdem die brâhmanischen familien in der oben bezeichneten weise zu einer groszen kaste sich zusammengeschloszen hatten, einen wichtigen unterschied zu statuieren, so ist doch nicht minder fest zu halten, dasz die dichtung von sûkta's mit der entstehung von brâhmaṇa's (das wort in der bedeutung des einzelnen auszspruchs gefaszt) keineswegs abgeschloszen war, sondern eine zeit von nachdichtung von mantras eintrat, die zwar die ältern erzeugnisse in form und inhalt nachamte, aber von den einflüszen der brâhmanisierenden richtung keineswegs frei blib, sondern denselben spilraum schon deswegen gestatten muszte, weil man sich der fundamentalen umänderungen, die in folge der letztern eintraten, keineswegs bewuszt sein konnte, vilmer notwendig die gegenwart auch in den producten der vergangenheit abgespigelt glauben muszte.

Wir werden also darauf gefaszt sein müszen, auch im Ṛgveda jenem unterschiede zu begegnen, dessen richtige erkennung den wert der untersuchung bedingt.

§ 85.

Das feuer beim gottesdienste.

Das erste moment, das wir zu erwägen haben, ist natürlich die feuerbereitung, da ohne feuer ein opfer unmöglich war, daher denn es von Agni merfach heiszt er sei 'vidathasya yajñasya prasâdhanaḥ' 'derjenige, durch den allein das opfer zu stande kome'; die reibung selber wird im 29. sûkta des m. III. (782.) behandelt. Es mochten wol merere bei dem nicht leichten geschäfte sich ablösen, wie disz ausz str. 5. hervorgeht. Die beiden reibhölzer werden oft direct (araṇî) genannt, so 281, (I. 127,) 4. 471, (I. 129,) 5. 348, (V. 9,) 3. 384, (VII. 1,) 1. an

letzterer stelle hasta-cyutî 'durch die rasche bewegung der hände'; so wird er auch dvimâtâ 'der zwei mütter hat' genannt I. 31, 2. (253.) III. 55, (201.) 6. 7. (dvijanman?). Die reibhölzer erscheinen denn auch geradezu als seine mütter 'mâtarâu'. In dem fast unverständlichen stücke V. 2. (342.) wird offenbar auf die feuererzeugung angespilt 'die junge frau (das untere reibholz) trägt eng zusammengedrückt verborgen das kind, sie gibt es nicht dem vater (dem Dyâus?), sein nicht schwindend antlitz sehn die leute im osten geborgen beim Arâti. Es fragt sich, was oder wer mit 'sein' (asya) gemeint ist, das kind offenbar nicht, also der vater? disz ist allein warscheinlich, es ist mit asya also Sûrya gemeint. Was die sache verdunkelt, ist, dasz asya accentlos ist, aber wir haben in unserer abhandlung über die unflectierten a-formen des verbs im Veda nachgewiesen, dasz accent oder hervorhebung im Veda felen kann, auch wo es sich um gegensätze handelt.

In der folgenden strophe scheint das obere reibholz pešî, das untere mahišî (reiberin und frau, gattin) genannt; 'viele herbste ist das junge gewachsen' weil das holz jare brauchte, um die nötige beschaffenheit zu erlangen, 'ich sah das geborene, als die mutter es gezeugt hatte'. Nebenbei komt vanâ III. 1, 13. vor.

Das reiben wird durch die verbalwurzel math bezeichnet VI. 15, (381,) 17. 'die priester reiben disen Agni', und weil es grosze mühe kostet, denkt man sich den Agni fortwärend ein neues versteck aufsuchend (aṅkuyantam) vgl. I. 71, 4. (266.) 148, 1. (290.) 127, 7. (281.) III. 23, 1. daher sahasâ mathitaḥ, sahasaḥ putra sohn der anstrengung (d. i. der erfolgreichen anstrengung) V. 11, 6. (350.)

Die feuerstelle heiszt sadhastha III. 23, 1. (322.) 6, 4. (307.) 7, 4. (308.) X. 11, 9. (422.), drei III. 20, 2. (319.) agnidhânam X. 165, 3. ist wol nicht im liturgischen sinne zu faszen, eher noch Ath. V. XII. 3, 35. vgl. P. S. W. daher er trišadhastha heiszt V. 4, 8. (344.) VI. 8, 7. (374.) 12, 2. (378.) tripastya VIII. 39, 8. (403.) trimûrdhan (mit dreifachem scheitel) I. 146, 1. (288.); kein gewicht ist auf auszdrücke wie 'dreifacher schutz' z. b. VII. 101, 2. zu legen, da ähnliches nicht von Agni allein gebraucht vorkomt. Fraglicher ist, ob nicht tridhâtu VIII. 61, 9. (408.) auf die feuerdreizal bezug hat; indes ist es doch nicht warscheinlich; villeicht ist Trita X. 46, 6. wegen der dreizal als Agni zu verstehn.

Es ist merkwürdig, dasz wir von den benennungen für die dreifeuer nur eine finden; denn nur der gârhapatya wird genannt I. 15, 12. (789.) VI. 15, 19. (381.) X. 85, 27. 36. (906.) und impliciert V. 4, 2. (344.) Die beiden andern feuer dürften wol Tanûnapât und Narâçansa benannt gewesen sein, die wir in den âprî-sûkta finden I. 13, 142. nur

Tanûnapât auszdrücklich genannt I. 188. III. 4. IX. 5. X. 110. nur Narâçansa II. 3. V. 5. VII. 2. X. 70. aber in der je folgenden strophe, die immer auf Agni geht, wird villeicht stillschweigend auf den nicht genannten bezug genomen; denn immer beginnen dise sûkta mit drei an Agni gerichteten strophen (I. 13. 142. mit vier). III. 29, 11. werden die bezeichnungen erklärt: Tanûnapât heisze Agni als kind des Asura, vgl. X. 92, 2. tanûnapâtam arušasya ninsate (aruša ist hier wol Dyâus); er heiszt Narâçansa, wenn er sich verbreitet, in verschiedene getrennte erscheinungen sich teilt (damit ist wol auf den vitâna rücksicht genomen, wofür der alte auszdruck villeicht vi + bhr̥ z. b. V. 11, 4. war. Sây. viharaṇam); Mâtari hiesz er, als von Mâtariçvan geriben, vgl. X. 114, 1. Darausz gewinnen wir freilich nicht vil; höchstens könnte man vermuten, dasz der Narâçansa (der gott des zweiten prayâja für die Vasišṭha Çunaka Atri Vadhryaçva Kaṇva, die râjanya, und die, die kinder wünschen, für andere Tan.) der erste dem gârhapatya entnomen wurde und dem Âhavanîya der spätern zeit entspricht; der tanûnapât wäre dann der spätere dakšiṇa oder anvâhârya-pacana, und repräsentierte den blitz als das tötende feuer.

§ 86.
Erklärung der drei feuer.

Dasz wir in dem dreifachen feuer, wie es für çrâutahandlungen nötig, die verschmelzung dreier verschiedener feuerdienste zu erblicken haben, dürfte wol selbstverständlich sein; da ligt es denn allerdings ser nahe die verschiedenen feuer mit den verschiedenen priesterfamilien in beziehung zu bringen, die dem feuerdienste oblagen, mit den Âṅgirasa, den Âtreya, den Âtharvaṇa, den Bhârgava und den Vivasvan. Von den letzteren ist leider zu wenig bekannt, als dasz sie in rechnung komen könnten; da nun zwischen den Bhârgava und den Âtharvaṇa offenbar ein näherer zusammenhang bestehn dürfte, so würde als die trias Aṅgiraḥ Atri und Bhr̥gu-Atharvan aufzustellen sein. Den Aṅgiras würde der Gârhapatya, den Atri der Âhavanîya, den Bhr̥gu-Atharvan der dakšiṇa zukomen, gleichbedeutend mit dem pârthiva dem Sâura (Vâj. S. 2, 5. 6.) dem Vâidyuta agni (apâm napât) vgl. prof. Weber Ind. St. X. 89. 90.

Die Atri stehn zu dem sonnen- wie Bhr̥gu zum blitzfeuer in enger beziehung. Âçval. Gr̥h. 4, 4. 2. stimmt hiezu, nicht so ser 3. Der âhavanîya fürt, wenn er den toten zuerst von den drei um denselben herum befindlichen feuern erreicht, denselben in die himelswelt; das passt ganz gut zu unserer vermutung, die in demselben den Sâura sieht. Die drei paridhi schützen ihn von drei seiten, von osten Sûrya

(Vâj. S. 2, 5.), daher der âhav. dem Sâura Agni entspricht. Der dakš. zeigt durch sein früheres erreichen, dasz der tote noch in der menschenwelt war, als das eräugnis eintrat; auch disz stimmt, insofern der Vâidyuta ja auf der erde seine wirkung äuszert. Wie das blitzfeuer den menschen auf der erde tötet, so zeigt sich umgekert, dasz der mensch, den der dakšiṇa erreicht hat, noch auf erden weilte. Für den Gârhapatya blibe in der tat nur die luft übrig, und so kann man dise auszlegung als durch das negative moment bestimmt betrachten. Aber doch andererseits ist richtig, dasz die wirkung des irdischen feuers aufwärts nach dem luftkreis gerichtet, wärend die des blitzes nach der erde, abwärts, geht. Im ganzem stimmt also das augurium, welches man von dem frühern anlangen des einen oder des andern feuers beim leichnam hernam, vollkomen zu dem princip, als dessen vertreter wir den einzelnen agni hingestellt haben.

Hierausz ergibt sich das höhere alter der uttaravedi, die man als reminiscenz beibehielt, als durch die umgestaltung des feuerdienstes das feuer nicht mer auf einem altare platz finden konnte, die vedi im prâcîna-vança nur mer zum aufstellen verschiedener beim opfer angewandter gegenstände diente. Hymnen auf den blitz-Agni der Bhṛgu Atharvan sind z. b. I. 143. etc.

Wie wir also bei unserer frühern betrachtung § 52. zu dem resultate gekomen sind, dasz die organisierung der brâhmanischen suprematie, ihrer cerimonien und der texte, auf die dise gegründet wurden, nicht ein spontanes werk einer allmählichen entwicklung war, sondern entsprungen ist einer planmäszig und mit bewusztsein vom zile betribenen aneinanderschlieszung sämmtlicher bei den verschiedenen stämmen zerstreuten priesterfamilien, entsprungen dem gegenseitigen ausztausche sämmtlicher geistlicher mittel, die in den einzelnen familien im laufe der jarhunderte aufgehäuft worden waren, so glauben wir in den drei çrâutafeuern die tatsächlichen zeugen eines höchst wichtigen teilvorganges in disem processe zu erkennen. Der abstractionsprocess, der die drei verschiedenen Agniformen in einen aufgehn liesz, war schon vor sich gegangen (sieh XII. §. 76.) und erleichterte natürlich die verschmelzung diser ursprünglich auf ganz verschiedenen mythischen substraten beruhenden feuerdienste.

Will man auf dem gebiete der alt-Indischen überlieferung einen directen anknüpfungspunkt für dise hypothese suchen, so bleibt nur die tradition von der intensiven opfertätigkeit an der Sarasvatî übrig.

§ 87.
Das holz.

Das holz zum erhalten des mit dem zunder (prajananam Sây. agnijananasâdhanabhûtam darbhapiñjûlam) aufgefangenen feuers heiszt idhma oder samidh-; das zutragen des holzes gilt als verdienstlich: III. 10, 3. (310.) wer dem Jâtavedas brennholz schenkt, erlangt heldenhaftigkeit VI. 1, 2. (367.) der hat geopfert etc. der mit samidh- dir die havyadarbringung vollbracht (vgl. VI. 2, 5.) IV. 2, (329.) 6. wer dir brennholz zuträgt sich abschwitzend dir zugetan den scheitel sich erhitzet, dessen schützer sollst du werden o Agni etc. IV. 12, (339,) 2. wer dir brennholz bringet sich abmühend dein heres antlitz vererend, der des nachts entgegen die Ušâs entflammend geht einher reichtum wachsen machend tötend die feinde; VIII. 45, 2. (603.) hoch ist ihr brennholz, vil ihr preisen, breit ihre opfersäule, | denen Indra der jugendliche freund; sonst noch I. 94, 4. III. 18, 3.

So wird die samidh- besonders hervorgehoben als ein verdienst; als feuergott, so heiszt es II. 6, 1. (298.), nim an Agni dise meine samidh- dise meine upasad-feier, und hör auch dise lieder. IV. 4, 1. (331.) vermöge alles brennholzes sei uns wolwollend; X. 80, 2. (429.) Agni's des tätigen sei gutes brennholz (V. 6, 4. panîyasî; sie soll sogar am tage stralen).

Das holz edhaḥ idhma samidh- bilma II. 35, 12. wird zusammen mit âhuti ghṛta etc. mit brahma mit suštuti etc. als gegenstand des genuszes für Agni genannt, z. b. II. 37, 6. V. 4, 4. VI. 5, 5. VII. 14, 12. VIII. 19, 5. etc., vgl. noch IV. 58, 8. des ghṛta güsze komen aufs brennholz, mit wolgefallen genieszend nimt Jâtavedâḥ sie auf.

In III. 2, 9. (304.) heiszt es die unsterblichen hätten drei heilige brennhölzer bereitet, eines davon hätten sie den sterblichen verlihen, die zwei andern wären in die andere welt gegangen. Sây. sieht darin die zwei âghâra-samidh- und die anuyâjasamidh- (Çatap. Br. 2, 5. 2, 19.?) wodurch man nicht vil klüger wird.

Drei samidh- werden auch genannt I. 164, 25. es können (obwol Sây. die sache ganz anders auffaszt) wol nur die drei paridhi genannten holzstücke gemeint sein; X. 90, 15. finden wir siben paridhi und dreimal siben samidhaḥ.

Die paridhi's finden wir noch in dem späten sûkta X. 130, 3. (singular).

Auf die paridhi bezieht sich wol auch der auszdruck parivîta 'umwunden', der ausz dem bilde herausz das bestehn des gebrauchs der heiligen schnur erkennen läszt, denn nur von disem ausz ist der ausz-

druck begreiflich I. 128, 1. der hotar hat an der Iḷ orte sich nidergelaszen parivîta von den paridhihölzer umlegt wie der brâhmana mit der opferschnur bekleidet; so IV. 3, 2. arvâcînaḥ parivîto niṡîda hergewandt umhegt (mit der brahmanischen schnur versehn yajñopavîta) setz dich (wie auch die opfersäule parivîta ist mit der raçanâ); X. 46, 6. 6, 1. In dem kleinen abschnitte II. 8. wird gesagt, dasz Agni doṡâ uṡasi abends und morgens gepriesen wird.

§ 88.
Der ort des feuers.

Wir haben von den drei sadhastha des Agni gesprochen; auch ein gefäsz II. 2, 4. hvâra scheint genannt zu werden; candra kann dort nicht gold bedeuten, disz wäre ganz und gar gegen den gebrauch; dagegen kann es wol den mond (sonst candramaḥ) bezeichnen, der vil seltner genannt wird, bei dem also ein ἅπαξ λεγόμενον ganz ungleich weniger auffällt als bei dem so häufig genannten golde. Wie der mond am himel, der sich als wölbung präsentirt, angesetzt ist, so hat man das hvâre (nach Sây. vijane dame yâgagṛhe in das leere opfergebäude), wie wir vermuten in eine art ukhâ, zur übertragung auf die uttaravedi. Da übrigens die dhiṡṇyâ des gârhapatya rund war, so könnte man villeicht geradezu sie als gewölbt (die convexe seite nach unten gekert) sich vorstellen, und könnte dann hvâra geradezu den herd des gârhapatya bezeichnen. Mit dhiṡṇyâ finden wir übrigens die feuerherde übereinstimmend mit dem spätern gebrauche IV. 3, 6. bezeichnet, was Sâyana allerdings auf die bekannten siben feuerstellen bezieht, die κατ' ἐξοχήν so genannt werden.

§ 89.

Zu beachten sind nun die in einer groszen anzal von abschnitten sich findenden erwähnungen des hauses; wir finden dama (am häufigsten) duroṇa (das ältere duryoṇa kommt nur einmal vor) gṛha pastya harmya; dann sadaḥ sadma sadanam. Es ist bezeichnend, dasz Sâyana gewönlich erklärend bemerkt yajñagṛhe yâgagṛhe; verschieden davon ist yajamâna [sya] gṛhe I. 128, 4. II. 41, 2. III. 25, 4. 60, 5. IV. 49, 6. VI. 2, 10. VII. 42, 4. VIII. 5, 5. 13, 10. 19, 11. 74, 6. 91, 11. (yajvanâm g.) X. 40, 3. (mandiram) 91, 2. 104, 4. — I. 1, 8. yajñaçâlâyâm ebenso III. 10, 2. IV. 46, 6.

So III. 58, 9. duroṇe = asmâkam gṛham; dagegen I. 94, 14. 143, 4. uttaravedyâm, III. 6, 3. dama geradezu yajña (nicht ausz Yâska), X. 62, 4. gṛhe = gṛhabhûte yajñe.

Man sieht, dasz Sâyana mit sich selbst nicht im reinen war, wie dise auszdrücke zu verstehn sind.

I. 28, 5. musz es ihm bedenklich gewesen sein, dasz der soma in einem privathause soll gestampft worden sein, er bezieht daher den vergleich auf gebrauch zu weltlichen zwecken — so sollen mörser und stöszel auch vâidike karmaṇi angewandt werden. Sâyana weicht der möglichkeit ausz, dasz ein somaopfer im hause soll dargebracht worden sein; aber dasz diser standpunkt für alle fälle berechtigt ist, ist uns ser zweifelhaft. Es gibt stellen genug, wo es im höchsten grade gezwungen wäre und aller inneren warscheinlichkeit entberen würde, wollte man mit dem 'hause' etwas anderes bezeichnet glauben als das wonhaus im stricten sinne.

Gewis hat bereits in der frühen zeit, ausz der unsere sûkta stammen, die gewonheit bestanden eines festen begränzten platz (yajñaçâlâ) für heilige gebräuche, z. b. bei dem hause eines agnihotrin; bemerkenswert ist, dasz Sâyana auch nie den auszdruck agâra gebraucht, der den für den gârhapatya bestimmten aufbewarungsort bezeichnet, vgl. Vâj. S. 3, 38. com.

Wenn es I. 135, 7. heiszt 'wo der stein spricht, dorthin geht': tatra gachatam gṛham, so kann disz villeicht appositionell gefaszt werden 'dorthin geht als nach eurem hause', allein wenn Agni geradezu duroṇayuḥ heiszt (VIII. 49, 19.), so kann disz wol nicht anders als auf das gewönliche haus, die wonung der menschen bezogen werden. Daran schlieszt sich schärfer bestimmend der auszdruck damûnâḥ, der häufig vorkomt. So auch III. 1, 18. ni duroṇe amṛto martyânâm râjâ sasâda vidathâni sâdhan 'der unsterbliche könig hat in der sterblichen hause sich nidergelaszen' etc. wo Sâyana agnihotriṇâm versteht (das sûkta kann sich aber auf ein agnihotram nicht beziehen) und man schwerlich blosz das hausfeuer wird verstehn dürfen, vgl. III. 14, 3. wo es von Nacht und Ušâs heiszt â vandhureva tasthatur duroṇe. Auch der häufige auszdruck dâçušo gṛhe duroṇe III. 25, 4. VII. 74, 4. VIII. 5, 5. 13, 10. 22, 8. IX. 100, 2. X. 40, 13. 14. 122, 5. sve dur° IV. 4, 7. tanvo dame VIII. 44, 15. manušo duroṇe VII. 70, 2. VIII. 76, 2. X. 104, 4. 110, 5. liesze sich nur schwer auf einen opferplatz beziehen; ja Sâyana selber erklärt IV. 2, 7. duroṇe mit svakîye gṛhe (yajamânagṛhe) vgl. VI. 1, 6. VII. 8, 4. 1, 2. 19. 15, 2. VIII. 44, 15. X. 91, 10. VII. 42, 4. wenn in des reichen mannes hause sein gedenkt der herlich wonende gast, freundlich gesinnt und wolbeschaffen im hause, verleiht gutes Agni solchem stamme. Sâyanas zuletzt angefürte erklärung findet sich auch in fällen, wo die anukramanî das sûkta einer çrâutahandlung zuweist; V. 11, 4. agnim naro vibharante gṛhe gṛhe.

V. 76, 4. sagt Sâyana mit geringer warscheinlichkeit: sâumikavedyabhi prâyeṇâha | ime gṛhâ prâcînavançâdayaḥ | idam duroṇam devayajana gṛham [âyatanam?] VI. 12, 1. madhye duroṇe 'mitten im hause' (gṛhe madhye S.) sitzt als hotar des barhis könig Agni.

Dise stelle ist deshalb merkwürdig, weil gleich str. 2. Agni trišadhasthaḥ heiszt, das karma also ein çrautam im spätern sinne gewesen sein musz. Zugleich vergleiche man auch VII. 42, 4. revato duroṇe mit havišmato yajamânasya gṛhe, dagegen dame mit yajñagṛhe; so ist X. 40, 14. (1207.) nicht misszuverstehn.

X. 167, 4. ist bemerkenswert; hier kann wol unter dame nicht die wonung verstanden werden, da Viçvâmitra und Jamadagni nicht eine behausung können gehabt haben.

Dagegen IV. 1, 11. sa jâyata prathamaḥ pastyâsu maho budhne rajaso asya yonâu 'er ward zuerst in den häusern geboren an des groszen raumes boden als der wonung', hier wird 'pastyâsu' kaum von anderer als menschlicher behausung zu verstehn sein. So wol auch X. 46, 6. wo Agni Trita ist, und I. 164, 30. wo offenbar Agni gemeint ist, und VIII. 91, 11. der der älteste oder höchste πρέσβιστος in den häusern.

So auch dame dame V. 1, 5. in jedes haus sibenfache freude verleihend hat Agni als der beszere hotar sich nidergelaszen; VII. 15, 2. der durchausz bei all den fünf stämmen als weiser gṛhapati in jedem hause der junge sich nidergelaszen. Unbestimmter dagegen I. 128, 4. von treflicher einsicht er der purohita denkt des opfers, des untrugs, Agni haus für haus; IV. 7, 3. der du erglänzen läszest alle opfer haus für haus, V. 6, 8. die möchten wir sein, die dich gepriesen haben mit dir als boten haus für haus, d. i. überall wo man unserer dienste zum opfer bedarf (V. 11, 4. X. 91, 2. gṛhe gṛhe). Doch ersieht man wol, dasz hier der unterschied zwischen çrâuta und smârta agni nicht prägnant hervortrit. So VII. 7, 4. als viçpati ward Agni eingesetzt im hause der Viçaḥ; V. 4, 5. der beliebte hausfreund, der gast im hause; IV. 24, 8. im hause ist bereitet von den somapressern; IV. 2, 7. der fromme, der dich im hause (duroṇe) anzündet. Dasz duroṇe als haus schlechtweg zu faszen, geht hervor ausz III. 18, 5. in des glücklichen stotars hause schaffst du wunder etc.

'Dame' steht nicht selten mit einem gewissen nachdrucke, so VII. 1, 2. disen Agni haben in der heimatlichen wonstätte (aste!) nidergesetzt die Vasu zum schutze, den man fortwärend musz im hause seine kraft zeigen laszen; VI. 1, 6. V. 43, 12. etc. ist hiemit auszgedrückt (vgl. VII. 3, 7.), dasz die vererer selbständig nicht abhängig von andern in fremdem hause ihn vereren? worauf füren könnte III.

29, 15. 'die Kuçika haben den Agni jeder für sich (eka ekaḥ) dame im (eigenen?) hause entflammt'; 3, 9. mit vil narung versehn möchten zu seinen heiligen werken wir dienen mit schöner zurüstung dame â im (eigenen?) hause. VI. 12, 14. IV. 5, 15. VI. 2, 10.

Wenn man nun auch zugeben kann, dasz die eben behandelten auszdrücke nicht in allen fällen in einer und derselben weise verstanden werden können, so ist doch andererseits darin ein unterschied von den liturgischen regeln der spätern zeit unverkennbar gegeben. Man erkennt, dasz der strenge unterschied zwischen çrâuta- und smârta-handlungen noch nicht existierte, und das somaspenden in einer später unzuläszigen weise dargebracht werden konnten.

Etwas anderer natur scheinen die auszdrücke sadma sadaḥ sadanam samsad zu sein. Mit den früher behandelten auszdrücken zusammen finden wir sadma I. 73, 1. (4. dama â), III. 1, 8. (4. sadaḥ 18. duroṇe), IV. 9, 3. (4. dame), VII. 42, 2. (4. duroṇe dame), VIII. 27, 5. sadane pastye, I. 94, 1. samsad (14. sve dame).

An erster stelle hat dame â kein besonderes gewicht, es ist allgemein gesagt und kann auf den sabhya oder noch beszer auf den smârta-agni oder was damals disem entsprach bezogen werden. Ebenso IV. 9. VII. 42.

Dagegen musz I. 94. genauer betrachtet werden; dises sûktam setzt schon eine auszgebildete liturgie vorausz, weil eine menge von priesternamen vorkomt. Hier musz sve dame (14.) allerdings von einem standorte des feuers verstanden werden, der den forderungen der spätern zeit entspricht; es ist auch sicher, dasz das gebet für einen Maghavân verfaszt ist, ausz str. 8. der erste vorausz soll der wagen dessen sein, der soma presst, unser preis soll die böses sinnenden überwinden. Aehnliches gilt von X. 91; dises ist aber wol jung, und dame damûnâḥ zur conventionellen phrase geworden.

I. 71. enthält offenbare anspilung auf die drei Agni str. 2. auf den pârthiva, der hier mit den Añgiras in verbindung erscheint, str. 4. auf das blitzfeuer, str. 9. auf den Sâura. Disz gestattet vorauszzusetzen, dasz dem sûkta die dreifeuerliturgie bereits zu grunde lag. Aber str. 6. sve â dame, wie vom Apâm Napât II. 35, 7. I. 143, 4. heiszt es vom feuer des Mâtariçvan 'agnim tam gîrbhir hinuhi sve â dame': entsende disen Agni in sein haus; damit kann wol die feuerstelle des dakšiṇa gemeint sein. VII. 12, 1. 2. ist ein gegensatz sve duroṇe uud wol allgemeiner dama â; es ist ein gebet für die Maghavan.

III. 10, 2. II. 2, 4. 11. yajñam dîdivânsam sva â dame sind wol auch von der ordentlichen feuerstelle wie sie die liturgie verlangt zu verstehn; I. 75, 5. ist zu übersetzen: bring uns Mitra und Varuṇa, bring

die götter, das here Ṛtam | bring, o Agni, in dein haus; vgl. in anderm sinne III. 1, 14. sadasi sve.

Manchmal allerdings scheint dama nur allgemein wie griech. οἶκος und deutsch haus die familie zu bezeichnen, so III. 6, 3. II. 1, 2. 7. IV. 8, 3. 9, 4.

Sadas finden wir I. 47, 10. an der Kaṇva opfersitze habt ihr soma getrunken; 181, 8. heiszt das sadaḥ tribarhiḥ 'mit dreifachem barhiḥ versehn'; 18, 6. ist soma sadasaspati, 182, 8. somyam sadaḥ III. 38, 6. trîṇi sadânsi villeicht für die drei savanam, vgl. X. 76, 1.

Sadman ist noch deutlicher und häufiger mit beziehung auf einen opferplatz gesagt; so VI. 30, 2. 67, 7. IV. 9, 3. V. 23, 3. III. 1, 8. I. 73, 1. 173, 3. 139, 10. IX. 7, 3. X. 1, 1. besonders VI. 11, 5. 47, 21. wo von den feinden die rede, die das opfer stören wollen.

Sadanam ist etwas allgemeiner, wie zu ersehn ausz VIII. 27, 5. X. 11, 9. Opferplatz bedeutet es wol III. 31, 9. I. 31, 17. 95, 8. (122, 6.) 181, 5. 189, 4. IV. 21, 5. ähnlich samsad mer die versammlung bezeichnend I. 94, 1. VII. 4, 1. VIII. 81, 20?

Der opferplatz hat tore, sie werden (eigentl. die tadabhimâninyo devatâḥ) in den Aprîliedern str. 5. od. 6. angerufen, als segnend alle durch sie eintretende. I. 188. scheint es fast als wären Virâṭ Samrâṭ Vibhvîḥ und Prabhvîḥ die bezeichnungen derselben, von denen freilich die zwei letzten durch ihre form ser auffallen würden. VII. 2, 5. X. 70, 5. heiszen sie rathayuḥ, was man auf die beiden havirdhâna-wagen wird beziehen müszen.. Sonst werden sie noch VII. 17, 2. erwähnt.

Ath. V. XIX. 55. Gebet an Agni Sabhya.

Nacht für nacht unaufhörlich darbringend, wie von einem im stalle stehnden rosse den frasz für disen, | mögen wir uns freuend an narung des reichtums zusammen mit speise, nicht zu schaden komen, als deine hausgenoszen o Agni. 1

was dein des guten geschäft, das ist dises hier; mit disem sei uns gütig; | mögen wir° 2

abend für abend unser hausherr Agni, morgen für morgen von wolwollen der schenker, | eines jeden gutes verleiher sei uns, indem wir dich anzünden, möchten unsern leib wir nären. 3

abend für abend° | eines jeden° anzünden, möchten hundert winter wir gedeihen. 4

nicht möcht ich hinter ihm zurückbleiben, | dem speiseverleiher dem herrn der speise, dem Rudra Agni soll anbetung sein. 5

o Agni Sabhya, schütze meine sabhâ, und meine der sabhâ würdigen sabhâglider; | durch dich soll ich rinder, soll ich mein volles alter erreichen. 6

7 indem wir tag für tag tribut dir bringen, wie futter dem im stalle stehnden rosse, o Agni, | mögen wir uns freuend an narung des reichtums zusammen mit speise, nicht zu schaden komen als deine hausgenoszen, o Agni.

§ 90.
V e d i.

Die vedi wird oft genug auszdrücklich erwähnt, dasz wir sie für opferhandlungen der vedischen zeit als unbedingt notwendig vorausz zu setzen haben. Zu untersuchen jedoch ist, was darunter verstanden werden musz, da die brâhmaṇaliturgie zwei vedi kennt, die im prâcîna vança, und die uttaravedi; ganz abgesehn von der vedi beim agnicayanam, deren schichtung Prof. Weber Ind. St. XIII. auszfürlich geschildert hat. Betrachten wir nun die Ṛgvedastellen, wo der vedi erwähnung geschiht, so müszen wir erkennen, dasz sie andern zwecken als die später κατ᾽ ἐξοχήν so genannte des prâcîna-vança gedient hat; diser altar war nur die geweihte stelle, auf welche die utensilien zum opfer, gefäsze, löffel, kellen etc. hingestellt wurden, eine art heiliger tisch. In disem sinne ist vedi wol in der tat V. 31, 12. gemeint, villeicht auch II. 3, 4. VII. 60, 9.

Dagegen wird merfach die vedi als sitz Agni's bezeichnet I. 140, 1. und auch 170, 4. scheint das feuer als auf der vedi zu entflammend gedacht zu sein, und puráḥ zu dem ganzen zu gehören, und VI. 1, 10. 13, 4. VIII. 19, 8. scheinen der vedi eine so hohe bedeutung zu geben, dasz man dabei an die untergeordnete rolle, die dieselbe später einnimmt, nicht wol denken kann. Es ist also wol an die uttaravedi der spätern zeit zu denken, in deren nâbhi, der vertiefung im mittelpunkt derselben, allerdings feuer angelegt wurde. Auch ligt es in der natur der sache, dasz wenn der Indische götterdienst von einfachen anfängen erst zu complicierterer gestalt sich auszgebildet hat (eine voraussetzung, die sich wol von selbst versteht), anfänglich ein altar genügt haben dürfte; und dasz disz zugegeben für die uttaravedi die voraussetzung des höhern alters spricht, ist wol auch unbedingt zuzugeben. Bei der uttaravedi steht der yûpa und die havirdhâna, wärend die drei feuer, welche offenbar eine neue phase in der liturgie bezeichnen, rings um die vedi des prâcînavança aufgestellt waren.

Da nun die neue vedi wegen der dreizal der feuer nicht mer selber die feuerstelle abgeben konnte, so erhielt sie eine andere bestimmung, und dise verschiedenheit mag mit der grund gewesen sein, weswegen man die alte feuerstelle, die uttaravedi beibehielt, wozu auch eine gewisse scheu beigetragen haben mag dieselbe ganz zu beseitigen, wie

sie in liturgischen sachen bei eintrit von veränderungen sich nicht selten beobachten läszt.

Es komt hier noch ein zweiter punkt in betracht. Der opferplatz gilt gewiszermaszen für den vorzüglichsten ort der erde, für ihren gipfel- scheitel- mittelpunkt; er repräsentirt, er befaszt in sich die ganze erde, dem himel, den göttern gegenüber. Disz gilt nun wider ganz besonders vom altar I. 164, 35. Aber es wäre schwer begreiflich, wie man dise anschauung von der spätern vedi oder von zwei vedi's hätte gewinnen können. Anders bei der uttaravedi, deren feuerstelle eben nâbhi genannt wird. So ist denn nâbhi geradezu bezeichnung für den altar. Hiemit flieszt aber die bezeichnung des opferfeuers vilfach zusammen, so wenn Agni I. 59, 2. des himels scheitel und der erde nabel (nâbhi d. i. mittelpunkt, punkt der verbindung, des zusammenhangs) heiszt (in dem späten I. 164. heiszt daher das opfer bhuvanasya nâbhiḥ). So heiszt es von Himel und Erde I. 185, 5. sie küssen den mittelpunkt der welt, vgl. VI. 7, 2. X. 5, 3. I. 139, 1. 143, 4. II. 3, 7. III. 5, 9. 29, 4. (iḷâyâs pade vgl. X. 1, 6.); VIII. 12, 13. 13, 29; auch an mereren stellen des IX. m. 72, 7. 82, 3. 86, 8. X. 64, 13. Hier überall gilt die nâbhi als die erde die menschen mit dem himel den göttern verbindend. Wir wollen gar nicht die frage aufwerfen, ob eine so prägnante anschauung sich bei der zweizal der vedi entwickeln konnte, aber zugeben wird man müszen, dasz dieselbe, wenn sie auch in späterer zeit auf die vedi des prâcînavança übertragen werden konnte, wofern der innern warscheinlichkeit irgend ein gewicht beigemeszen werden darf, an der uttaravedi zur entwickelung gekomen ist. Eine directe beziehung auf die uttaravedi findet auch Sâyana VI. 15, 16. Dagegen scheint X. 114, 3. schon die spätere vedi gemeint zu sein, Sâyana erklärt catuškapardâ mit catuškoṇâ und Vâj. S. 21, 29. ist nach dem com. iḍaspade = âhavanîye.

Charakteristisch ist der auszspruch des Kâuçikasûtram 137. (P. S. W.) die vedi ist für das opfer, die uttaravedi für das feuer (agneḥ).

§ 91.
Y û p a.

Der yûpa wird merfach erwähnt: V. 2, (342.) 7. erscheint er als der pfosten, an welchem, wie wir ausz dem Ath. V. (drupada Ṛgv. I. 24, 13.) sehen, solche gebunden wurden, mit denen eine sünhandlung (prâyaçcittiḥ) vorgenomen wurde; wir finden das wort in der bedeutung 'pfosten' überhaupt I. 51, 14. (durya tür-daher VIII. 23, 24. sthûrayûpa-vat nicht auf einen eigennamen zurück zu füren) in yûpavâha

I. 162, 6. yûpavraská schnitzer (der die splitter herab haut) des opferpfostens. Aber unzweifelhaft ist, dasz der ältere auszdruck dafür svaru ist.

So heiszt es I. 92, 5. vergleichsweise svarum na vidathešu añján 'gleichsam wie einen svaru in den opferversammlungen schmückend' worausz sich auch ganz im allgemeinen ergibt, dasz man denselben in manchfacher weise verzierte; speciell wird der knauf ausz wegstehnden durch einhauen mit der axt zum sich aufkräuseln gebrachten spänen (cašâla, daher tausendästig sahasravalça III. 8, 11. IX. 5, 10.) die umwindung (parivîta III. 8, 4., mit der raçanâ X. 70, 10.) allgemein çukrâ vasâna, wie disz auch ausz dem vergleich mit den morgenröten IV. 51, 2. hervorgeht. Die grösze wird gelobt VIII. 45, 2. Die nähe des opfertieres ergibt sich ausz I. 162, 9. und ausz der nennung des çamitar in den âprîsûkta II. 3, 10. III. 4, 10. X. 110, 10. zugleich mit demselben der gebrauch das vieh damit zu berüren (der fruchtbarkeit halber) ausz IV. 6, 3. Die aufstellung als besonders wichtige handlung VII. 35, 7.

Ganz gewidmet ist dem opferpfosten der wichtige abschnitt III. 8. wo er jedoch einfach vanaspati heiszt wie in sämmtlichen aprîsûkta's, nebenbei auch svaru; wie ausz IV. 51. (VII. 35.) geht auch ausz disem sûkta hervor, dasz auch merere yûpa (wenn nämlich mere opfertiere dargebracht wurden) aufgestellt werden muszten. Er ist adhvarasya ketuḥ 'das warzeichen des opfers'. Vgl. IX. 88, 2. blosz vane.

Barhiḥ.

Häufig ist das barhiḥ genannt, wiewol das material, ausz dem es bestand, nicht bezeichnet wird; weder das kuça noch das darbhagras wird als heiliges gras genannt, denn die nennung von kuçara und darbha I. 191, 3. (auch muñja) kann hiezu in keiner beziehung stehn.

Tridhâtu Kâty. Çr. S. 2, 7, 22. u. com. prastara VIII. 20, 4. prasûḥ VII. 35, 7. III. 58.

§ 92.
Gefäsze, kellen, löffel.

Bezeichnungen für gefäsze sind häufig: âhâva kadrû kalaça kumbha koça camasa droṇa pâtram samudra.

Âhâva scheint ein gröszeres gefäsz gewesen zu sein, X. 112, 6. wird mittels eines pâtram (so scheint es) darausz eine spende gebracht. Disz geht auch ausz X. 101, 5. und VI. 7, 2. hervor, wo Agni âhâva genannt wird, was Sây. allerdings zunächst mit opfergefäsz in dem (respective 'ausz dem') dargebracht wird, erklärt. aber dann hinzufügt 'oder trankbehälter des regenwaszers'. Zu X. 112, 6. erklärt er pâna-

sthânîyapâtraviçešaḥ eine art gefäsz, in welchem sich trank befindet, identificiert also pâtram mit âhâva.

Dagegen erklärt er die drei âhâva I. 34, 8. als kûpasadṛçâḥ und identificiert sie mit den drei gefäszen, die ausz dem brâḥmaṇa unter dem namen droṇakalaça âdhavanîya pûtabhṛt bekannt sind, und über die als behälter für den mit waszer gemischten soma man nachsehe Indische St. X. 369. flg. (presstag des agništoma).

Kadrû komt nur einmal vor VIII. 45, 26. und wird von Sâyana als name eines ṛši erklärt; es ist aber wol ein gefäsz (P. S. W.), und steht mit den trikadruka in zusammenhang. Es ist ein libationsgefäsz.

Kalaça war gleichfalls ein libationsgefäsz wie es erhellt ausz III. 32, 15. IV. 27, 5. VI. 47, 6. Dagegen VI. 79, 3. scheint ein gröszeres gefäsz damit gemeint zu sein. Ser häufig komt diser terminus im IX. m. vor, wo überall klar ist, dasz damit das waszergefäsz gemeint ist (oder die waszergefäsze) in das (die) der soma durch die seihe flieszt. Nur 96, 22. will gobhir aktaḥ (und 86, 47. noch bestimmter auszgedrückt) nicht stimmen. Sollte an beiden stellen unter gobhir nur 'waszer' zu verstehn sein, etwa das waszer, mittels dessen man die feuchtigkeit, die ausz den stengeln gequetscht worden war, aufsammelte? Uns scheint keine andere erklärung möglich.

Für den in der liturgisch-poetischen sprache des veda beliebten synkretismus wäre disz keine zu starke zumutung, und bemerkenswert ist, dasz Sâyana, wärend er an erster stelle gobhiḥ mit milch erklärt, an zweiter stelle, offenbar durch camvoḥ aufmerksam gemacht, udakâiḥ (mit waszer) glossiert.

Statt kalaça samudra oder droṇa finden wir auch koça I. 135, 2. III. 32, 15. und ser häufig im IX. maṇḍala wie samudra ebendort, aber auch auszerdem.

Camasa (speciell für den soma, wärend die graha's auch milch-darbringungen enthielten) ist geradezu als devapâna bezeichnet, 'ausz welchem die götter trinken'; bezeichnend für die sphäre des IX. m. dasz es dort nicht vorkomt, wärend kalaça koça droṇa samudra so oft erscheinen. Wie graha steht es vom inhalte gebraucht I. 54, 9. Das wort und beziehungsweise der gegenstand musz zu den gewönlichen dingen gehört haben, wie ausz der gleichnisweisen verwendung X. 25, 4. 68, 8. erhellt. X. 96, 9. erscheint er als libationsgefäsz, 16, 8. dem toten auf den scheiterhaufen mitgegeben. Auf die zehn camasa (beim agništoma) scheint angespilt zu sein I. 122, 12. 13.

Am häufigsten geschieht von disem gefäsze erwähnung in den hymnen an die Ṛbhu's.

Die ukhâ, in welcher die opferbrühe beim tieropfer bereitet wird, wird erwähnt I. 162, 13. 15.

Sruk (sruc-) scheint eine allgemeinere bezeichnung gewesen zu sein; das auszeinanderschieben von juhû und upabhṛt heiszt in der spätern zeit srugvyûhanam. Auszerdem bezeichnet es einen besonders groszen opferlöffel mit armlangem stile und schnabelförmigem auszgusze. Wir finden die sruk merfach erwähnt, so I. 84, 18. wer fleht Agni an mit havis mit ghṛta, wer wird ihn mit der sruk vereren zu festen zeiten? 110, 6. wir wollen den marut ein lied vereren mit kunde wie ghṛta mit der sruk; 144, 1. Agni umwandelt die sruk, d. i. seine flammen umzüngeln sie; 162, 17. eine darbringung ausz der sruk macht alle unbill gut die sich das opferross hat gefallen laszen müszen. V. 14, 3. 21, 2. VI. 11, 5. (ayâmi auszgereckt ward die ghṛtavolle kelle) VIII. 23, 22. 49, 2. ist die rede von darbringungen ausz der sruk, ebenso X. 17|, 13. 118, 2. 3. Dagegen ist V. 41, 12. parisrutaḥ zu lesen. Oft steht einfach ghṛtâcî ghṛtalöffel. Vgl. die termini yatasruk udyatasruk 'der die sruk erhoben hat'.

Sruva wie es scheint speciell zur herauszholung des soma; die Açvinâ haben den Rebha ausz dem waszer wie soma mit dem sruva geholt I. 116, 24. (I. 121, 6.).

Juhûḥ (eigentlich zunge) nicht häufig; I. 58, 7. Agni heiszt der jenige, der die siben juhû (der siben hotar) am besten (im eigentlichen sinne) darbringt; 61, 5. ihm (Indra'n) mach ich mit der juhû (oder 'mit der zunge'; wortspil) schön das preislied, weil die darbringung zugleich ein schmuck, eine steigerung des lobes ist, Grassman vergleicht mit recht II. 27, 1; 145, 3. VIII. 44, 5. ihm (dem Agni) gehn die juhû zu; X. 6, 4. Agni 'juhvâ âjigharti devân' das verb ist also nicht in der spätern weise verwandt; er küsst die juhû VIII. 43, 10; die priester heiszen X. 6, 5. juhûam sahâḥ die die löffel in der hand halten. Vgl. noch I. 76, 5. VI. 11, 2. X. 6, 4. Juhû ist die gattin Soma's X. 109, 5.

Darvi V. 6, 9. zwei löffel mit sarpis, X. 105, 10. fleckenlos, ebenso upasecanî, dise noch X. 21, 2.

Dhruvâ und upabhṛt (beide im Ath. V. vorfindlich) werden im Ṛgv. nicht genannt. Vâj. S. 2, 6. a. b. c.

§ 93.

Âhuti (âhavanam).

Der allgemeine auszdruck für den act und folglich, was fast immer unvermeidlich ist, für den stoff der darbringung ist âhuti I. 31, 5. mit dem vašaṭ-kâra zusammen genannt; 93, 3. mit haviškṛti; 135, 8. wird zugleich der inhalt der darbringungen aufgezält. II. 37, 6. mit havis

soma samidh- brahma sušṭuti; VI. 1, 9. mit samidh- und havyadâti; (VI. 2, 5. mit samidh-); VII. 66, 19. mit soma; VIII. 19, 5. 18. samidh-vedá, vedi, soma; VIII. 23, 21. mit havyadâti etc.

Die genaue weise, wie man bei darbringungen im feuer verfur, ist natürlich nicht ganz klar und nur indirect zu erkennen. Wie Haug in seiner einleitung zum Aitareya Brâhmaṇa (pg. 14. flg.) gezeigt hat, war der vorgang bei oblationen warscheinlich seit den uralten zeiten, die der trennung der Erânischen von den östlichsten Ârya vorhergiengen, im wesentlichen derselbe geblieben; denselben gieng der ruf 'om çrâvaya' des adhvaryu vorausz, gerichtet an den agnîdhra, der antwortet 'astu çrâušaṭ' (wol jedes der zwei verba für sich zu nemen I. 139, 1.); eh er es tut nimt er ein hölzernes schwert in die hand (sphya); und bindet zwölf halme von kuçagras herum (idhmasannâhanâni), wobei er drei knoten macht (trisamdhâna). Hierauf fordert der adhvaryu den hotar auf 'hotânubrûyât' mit dem dativ des gottes (oder der abhimâninî devatâ), der hotar recitiert eine anuvâkyâ, dann sagt der adhvaryu: hotâ yakšat, mit dem accusativ des gottesnamens, der hotar sagt ye yajâmahe, (ein ellipt. auszdruck? vgl. Ath. V. XVIII. 4, 16. flg. a b h i - g û r t a m, etwa responsionis laudatio, so II. 37, 3. abhigûrya 'nachdem der hotar gesagt hat yey.') und recitiert die yâjyâ (i š ṭ a m), dann vašaṭ bei der opferung selbst (vašaṭkṛti, das wort: vašaṭkâra) Agne vîhi (vîtam) und schlüszlich der anuvašaṭkâra ('von svâhâ u. vašaṭk. leben die götter').

Der auszdruck 'hotâ yakšat' komt vor VI. 49, 9. 62, 4. (III. 19, 1. V. 13, 3.) agne víhi VII. 17, 3. III. 28, 3. (aber auch mit andern götternamen, z. b. Indra III. 41, 3. etc.). Dasz der auszdruck yakšat schon im Ṛgveda in die allgemeine bedeutung: (durch die yâjyâ die götter) laden, übergegangen war, beweist die umschreibung avo devânâm 'die gunst der götter' bei yakšat, was nur sinn gibt, wenn wir es verstehn 'lade ein der götter gunst' III. 17, 3. und besonders die construction mit acc. des ziles, lade das hohe ṛtam in dein eigenes haus (I. 75, 5. wo wir im texte falsch übersetzt haben). Vgl. I. 162, 15.

Zu unterscheiden sind die yajati- von den juhoti-darbringungen. Wo die wurzel yaj gebraucht ist, findet 'homa' das hineinwerfen des zur wirklichen verbrennung bestimmten kleinen teils des havis durch den rechts von der vedi stehnden adhvaryu nach dem vašaṭkâra des hotars statt (mit recitierung von yâjyâ und anuvâkyâ); — wo juhoti gebraucht ist, durch den links von der vedi sitzenden adhvaryu nach dem rufe svâhâ (svâhâkṛti). Ind. St. X. 324.

Der auszdruck vašaṭ, so wie der andere svâhâ komt in den Ṛkliedern merfach (letzterer öfter) vor: I. 14, 8. 31, 5. 120, 4. 162, 15. II. 36, 1. VII. 14, 3. 15, 6. 99, 7. VIII. 20, 2. X. 17, 12. 115, 9. —

svâhâ I. 13, 12. 110, 1. 142, 12. 13. 188, 11. II. 3, 11. 36, 1. III. 4, 11. 50, 1. 32, 15. 35, 1. V. 5, 11. VII. 3, 7. 59, 6. VIII. 8, 5. 25, 24. 34, 10. 52, 5. IX. 5. 11. X. 8, 2. 14, 3. 70, 11. 110, 11.

Dasz nur dise beiden charakterisierenden formeln neben vîhi yakšat einigermaszen häufig vorkomen, ist natürlich, denn die formeln gehörten nicht in die mantra. (Ath. V. IX. 5, 13. gûrtam abhigûrtam zu schr.) Der gegensatz zu svadhâ 'darbringung für die väter' findet sich nur X. 17, 3.

Die allgemeinsten bezeichnungen für darzubringendes prayaḥ bewirtung sind havya und haviḥ; doch gilt streng genomen letzteres nicht für den soma, wie denn auch in der bekannten einteilung der opfer pâkahaviḥ-soma-samsthâḥ die havisopfer von den somaopfern gänzlich geschieden werden. Mit auszname eben des soma sind die gegenstände, die dargebracht werden, dieselben, milch, butter, molken, körner, hülsenfrüchte, tiere.

M i l c h (kšîra payaḥ pîyûša gâuḥ gâvaḥ dhenavaḥ) namentlich als zutat des soma so häufig genannt, dasz es unnötig ist belege zu geben. Daneben komt nun dadhi (dadhan d. i. dadhi-an vgl. Dadhi-aṅ-c, vgl. dadhyâçiḥ VIII. 2, 9. sieh beim soma) vor.

Das zusammentreiben der kühe des morgens zum melken heiszt schon im Ṛgveda samgava V. 76, 3.

Die allgemeinste benennung für die butter war wenigstens in der spätern zeit sarpiḥ. Aufgelöst, geschmolzen hiesz es âjyam, und (wider) fest geworden ghṛta. Sarpiḥ allein kommt nicht häufig vor; so I. 127, 1. X. 69, 2. mit ghṛta identisch, V. 6, 9. beide löffel sarpiḥ kochest du (Agni) im munde; X. 18, 7. hat auf den cult keine directe beziehung. Auszerdem komt sarpiranna X. 27, 18. häufiger sarpirâsuti vor; II. 7, 6. wo wol die butter als flüszig gedacht ist, weil drvanna den Agni als festes verzerend bezeichnet.

So Agni V. 7, 9. 21, 2. Mitra Varuṇa VIII. 29, 9. Mitra 63, 2. Âsuti bezeichnet übrigens keine specielle form einer darbringung, sondern wird auch überhaupt von flüsziger menschlicher narung gebraucht.

Âjyam (añj salben vgl. maslo von mazati) komt nur im zehnten maṇḍala vor; 79, 5. âjyâir ghṛtaiḥ; 88, 4. Agni den man mit âjya salbte (samâñjan) bei der wal zum hotar; 122, 7. 130, 3. 53, 2. pṛšadâjyam 90, 8. butter mit milch (âjyam dṛšṭvâ sarve' pyattum namanti).

Am häufigsten genannt erscheint ghṛta; vorzüglich Agni dargebracht, der davon ghṛtânîka ghṛtaçrîḥ etc. genannt wird. Zu unterscheiden sind natürlich die fälle, in denen die darbringung nicht direct Agni gebürt, sondern nur durch ihn den göttern zugefürt wird. Immer gebürt dann Agni dafür besonders als svišṭakṛt eine oblation.

§ 94.
Havis, âjyam odana etc. als benennungen von liturgischen handlungen.

Schon im Ṛgveda finden wir havis als benennung von teilcärimonien zu bestimmtem zwecke, so das 'dhruvam havis' als einen teil der königsweihe, das 'rathavâhanam havis' als einen teil jener cärimonien, die das glück an die rüstung des zum kampf auszziehenden Maghavan feszeln sollten. Vil mer diser gattung finden wir im Ath. V. und wir fügen gleich einiges davon bei.

Ath. V. I. 15. Samsrâvyam havih.

Es sollen zusammen die flüsze, zusammen die winde, zusammen die vögel strömen | disz mein opfer sollen sie am frühen tage genieszen, mit samsrâvya havis opfere ich. komt hieher zum rufe mein, hieher zusammenflusz bewirkend, und erhöhet disen o lieder, | alles vieh neme her den weg, bei disem verharre, was an reichtum ist. die flüsze, die zusammen strömen, die brunnen ewig unversiegbar, | mit all disen meinen zusammenströmenden machen reichtum wir zusammenflieszen. die vom butter zusammenflieszen, von milch und die von waszer | mit all disen zusammenströmenden (güszen) machen reichtum wir zusammenflieszen.

II. 26. Samsrâvyam haviḥ.

Hieher soll gehn das vieh, das fortgegangen, deren begleitung dem Vâyu gefällt, | deren gestalten Tvaṣṭar kennt, dise soll Savitar zu disem kuhstalle herbringen. zu disem kuhstall soll das vieh zusammenströmen, Bṛhaspati soll es kundig herfüren, | Sinîvâlî soll an ihrer spitze gehn, als angekomen bring sie her, Anumati. zusammen zusammen soll strömen das vieh, zusammen die rosse, zusammen die menschen, | aller reiche ertrag vom korne, ich opfere mit samsrâvyam havis. zusammen giesz ich der kühe milch, zusammen mit butter kraft und saft, | zusammengegoszen sind unsere männer, sicher sind die kühe bei mir als hirten. ich neme von den kühen die milch, genomen hab ich körner und saft [waszer], | herbeigeholt sind unsere männer und die frau [die frauen?] zu diser behausung.

VI. 78. Bhûtam haviḥ.

Mit disem bhûtam haviḥ soll diser wider begieszen [fest machen?], | die gattin, die sie disem heimgefürt haben, die soll er mit dem besten gedeihen machen [vardhatâm?]. er soll sie gedeihn mit waszer

machen, mit herrschaft sie erhöhn, | mit reichtum von tausendfachem glanze, dise beiden sollen unerschöpflich sein. Tvaṣṭar hat die frau gebildet, Tvaṣṭar dich als gatten ihr, | Tvaṣṭar tausendfaches leben, langes leben schaff euch beiden.

I. 31. Havis.

Den behütern der weltgegenden, den vier unsterblichen, | den beaufsichtigern der welt möchten mit havis wir dienen. die ihr behüter der weltgegenden viere seid, o götter, | als dise sollt ihr uns befrein ausz der Nirṛti schlingen, ausz jeder bedrängnis. ohne hinken verere ich dich mit havis, ohne lamheit opfre ich dir ghṛta, | der der weltgegenden vierter hüter, der gott soll uns wolsein hieher füren. wolfart sei unserer mutter, unserem vater, wolsein unsern rindern, dem vieh, den dienern, | lauter wolfart sei uns wolbekannt [suvidatram], lang mögen wir die sonne schauen.

VI. 64. Einigkeit. Samânam haviḥ.

Seid eines sinns, vereinigt euch, eines sinns sein eure herzen, | wie die götter der ersten vorzeit durch eintracht ihren anteil erhielten. gemeinsam die beratung, die versammlung gemeinsam, gemeinsam euch werk und denken sei, | mit dem samânam haviḥ ich für euch opfere, gemeinsames denken tretet zusammen an. gemeinsam eure ansicht, gemeinsam eure herzen | gemeinsam soll der sinn euch sein, dasz leichter sig euch werde.

(Vâj. S. 7, 25. c.)

VI. 65. Nairhastam haviḥ.

Nachgelaszen hat der grimm, erschlafft sind die geistbeschleunigten [manojuvâ] arme | o zerreiszer, zerschmettere hinweg die stärke diser, und schaff uns reichtum her. den pfeil, der handlos macht, den o götter ihr ausz den händen [auf die handlosen] schleudert, | mit disem [ihn vertretenden] havis reisz ich der feinde arme ab. Indra hat zuerst den Asura das nâirhastam [die handlosigkeit] gemacht, | sigen sollen meine helden mit Indra als festem freunde.

VI. 66.

Handlos soll unser feind, der uns anfeindet, sein, die mit waffen komen uns zu bekämpfen, | bring sie zusammen, Indra, mit starkem schlage [morde], es fliehe, von ihnen, der böse [aghahâraḥ] durchbort. die anziehend [den bogen], schwingend [das schwert], werfend [den spiesz] ihr herlauft, | handlos, ihr feinde, sollt ihr sein, Indra soll euch

heute zerreiszen. handlos sollen die feinde sein, ihre glider machen wir schlaff; | und ihre habe, o Indra, wollen wir hundertfach verteilen.

VI. 75. Nâirbâdhyam haviḥ.

Hinausz stosz ihn ausz seiner behausung, den feind, der liefert die schlacht; | mit dem nâirbâdhya [verstoszungs] havis hat Indra ihn zerriszen. in die entfernteste ferne soll ihn Indra der Vṛtratöter stoszen, | von wo er nimmer widerkert in allen ewigen jaren. er soll gehn in die drei fernen, soll gehn über die fünf völker hinausz, | soll gehn über die drei glanzfirmamente hinausz [dorthin], von wo er nicht zurückkert in allen ewigen jaren, so lang am himel die sonne ist.

VI. 87. Dhruvam haviḥ.

Ich hab dich ergriffen, du kamst herein, fest steh und ohne wanken, | alle viçaḥ sollen dich wünschen, nicht soll das reich von dir genomen werden [von dir abfallen]. hier eben sei, weich nicht hinweg, ohne wanken wie ein berg, | Indra steh du hier feste, hier halt aufrecht das reich. Indra hat es fest gehalten, mit dem dhruvam haviḥ, | disem hier soll Soma schutz zusprechen, und diser brahmaṇaspati. VII. 74.

VI. 80. Çunodivyasya haviḥ.

Durch den luftraum fliegt er alle wesen beschauend, | des himlischen hundes grösze der möchten dienen wir mit disem havis. die drei Kâlakâñja am himel wie die götter stehnd, | alle dise rief ich zu hilfe, disem zur unverzagtheit. in den waszern ist deine geburt, am himel dein ort, mitten im meere deine grösze und auf der erde; | des himlischen hundes grösze der möchten dienen wir mit disem havis.

VI. 40. Abhayam. Saptarṣîṇâm haviḥ.

Sicherheit, o Himel und Erde, soll uns hier sein, sicherheit soll uns Soma und Savitar schaffen, | sicherheit soll uns der weite luftraum sein, vermöge des havis der siben ṛṣi soll uns hier sicherheit sein. disem grâma sollen die vier weltgegenden gedeihn, wolsein, heil, Savitar uns schaffen, | feindlosigkeit, sicherheit soll Indra uns bewirken, anderswohin als gegen uns wende sich der grimm der Râjan. feindlosigkeit von unten, feindlosigkeit von oben, | feindlosigkeit, o Indra, von rückwärts, feindlosigkeit von vorne schaff.

VII. 77. Sâmtapanam haviḥ.

O Sântapana's, hier ist haviḥ; Marut, habt gefallen dran, | mit hilfe für uns, o vertilger der schädiger. der mensch, o Marut, der mit

bösem grimme durch [tiraḥ praep. ?] anschläge [erfindungen], o Vasu's, uns töten will, | um den werft die stricke der Dhruk, mit brennendster flamme tötet ihn. Die Marut sind järig, stark glänzend [oder 'singend'], weitherschend, schaarenweis, menschenfreundlich; | die sollen lösen die stricke von uns wegen der sünde, die trinklustigen, die trinksüchtigen Sântapana's.

VII. 70.

Was immer jener im geiste mit stimme, mit opfern opfert, mit havis und yajuḥ, | das soll mit Mṛtyu Nirṛti eines sinnes, eh es sich bewäret, seine darbringung vernichten. Die Yâtudhâna Nirṛti und das Rakšas die sollen durch das anṛtam sein satyam schlagen; | von Indra angeregt sollen die götter sein âjya zerstören, nicht soll das zu stande komen, was jener opfert. die oberkönige der schnellen, wie falken, die niderstürzen, | sollen des angreifenden âjya zerstören, und jedes solchen, der böses gegen uns im schilde fürt. zurück dreh ich dir die beiden arme, und den mund verbind ich dir, | mit des gottes Agni grimme mit disem hab ich dein havis [verwundet] beschädigt. ich binde deine arme dir, ich binde dir zu den mund, | mit des grausen Agni zorne hab dein havis ich beschädigt.

Vgl. noch yaçohaviḥ VI. 39. pg. 240.

VII. 29. Guhyam ghṛta; Agni Višṇu.

Agni und Višṇu, grosz ist dise eure grösze, ihr trinkt von dem ghṛta, das guhyam [geheim] heiszt; | in jedem hause die siben freuden schaffend, soll eure zunge dem ghṛta entgegen gehn. Agni und Višṇu, grosz und freundlich ist eure macht, genieszt das ghṛta, geheim euch dran weidend, | haus für haus mit schönem lob erhoben, soll eure zunge dem ghṛta entgegen gehn.

V. 21. Prâtrâsa-âjya.

Den feinden sprich, o Dundubhi, was ihnen herz und besinnung raubt, | entzweiung, verwirrung, furcht unter die feinde bringen wir, schlag sie hinweg, o Dundubhi. erzitternd im geiste, mit aug und herz, | sollen fürchtend die feinde laufen, in wilder flucht, wenn das âjya gebracht [oder 'prâtrâse na âjya' 'wenn das pratrâsa-âjya gebracht' ?]. holzgezimmert, ausz kuh[leder] gefertigt, viçvagotrya, sprich flucht unter die feinde, warm mit âjya begoszen. wie die wilden tiere des waldes vor dem menschen zusammenschrecken, | so brülle du, o Dundubhi, auf die feinde los, treib sie zur flucht, und verwirre ihre gedanken. wie vor dem wolfe zigen und schafe vil fürchtend hinweglaufen, | so°

wie vor dem falken die vögel zusammenschrecken, wie des tages und des nachts vor des löwen brüllen, | so°. hinweg weit haben die feinde mit dem Dundubhi und der gazelle fell, | alle götter fliehn gemacht, die über die schlacht gewalt besitzen. mit denen Indra spilet, mit dem fuszgeräusch und seinem schatten, | durch disz [alles] sollen unsere feinde fliehen, die dort von vorne herkomen. nur wie der laut einer bogensene sollen die dundubhi herschreien, von den heeren der feinde, welche besigt sind, und mit ihrer front nach allen weltgegenden gehn. Aditya, nim [ihnen] die sehkraft, o stralen, laufet nach (?) | fuszschlingen [patsaṅginî?] sollen [an ihnen] haften, wenn zu ende die heldenkraft der arme.

ihr seid gewaltig, o Marut, deren mutter die Pṛçni, mit Indra als genoszen mordet die feinde; | Soma, der könig, Varuṇa, der könig, Mahâdeva und der Indra [fürst] der tod. Dise heere der götter, mit Sûrya als fane, die einer gesinnung, | sollen unsere feinde besigen Svâhâ.

III. 29. Aviḥ çitipât.

Was die könige des iš̤ṭapûrttam jene sechzehn saalgenoszen des Yama auszteilen, | davon befreit das schaf, geschenkt, das weiszfüszige mit svadhâ. alle begirden es erfüllt, komend, entstehnd, lebend; | den gedanken erfüllend wird das geschenkte weisze schaf nicht erschöpft. der ein weiszfüszig schaf schenkt, das der welt gleich geachtet ist, | der steigt zum himelsgewölbe empor, wo gleichsam vom kraftlosen same für das kräftigere bereitet wird. ein weiszfüszig schaf mit fünf apûpa's, das gleich der welt geachtet, | wer das gibt, der lebt davon, von dem unerschöpflichen [oder: ewig; vgl. aber str. 2.] in der welt der väter. ein weiszfüszig schaf mit fünf apûpa's, das gleich der welt geachtet, | wer das gibt, der lebt davon, von dem unerschöpflichen, bei sonne und bei mond.

wie die Irâ wird es nicht erschöpft, wie im meer das grosze waszer, wie die zwei zusammenwonenden götter [himel und erde] wird das weiszfüszige nicht erschöpft. wer hat disz wem? gegeben? Kâma hats dem Kâma gegeben; | Kâma der geber, Kâma der empfänger ist, Kâma ist ins meer eingegangen | mit Kâma [begirde] nem, o Kâma, ich disz von dir in empfang. die erde soll in empfang dich nemen, diser grosze zwischenraum, | nachdem ich [dieselben einmal] empfangen, soll ich nicht um meinen atem, nicht um meine seele, nicht um meine kinder komen.

§ 95.
Soma.

Vâj. S. 8, 54. wenn der opferer an den soma denkt, ist derselbe Paramešṭhî;

[mit den worten 'Paramešṭhine svâhâ' soll er eine spende darbringen, wenn der soma noch nicht komt]

hat er gesagt 'somena yakšye' (mit soma werde ich opfern), so ist derselbe Prajâpati;

[komt ein prâyaçcittam vor, so spende er mit den worten 'Prajâpataye svâhâ']

ist er herangekomen, so ist er 'andhaḥ' (saft);

[für dises stadium gehört der ruf 'andhase svâhâ']

ist er in empfang genomen (sanyâm), so heiszt er Savitar;

[bei einem prâyaçcittam musz man dann sagen 'Savitre svâhâ']

wärend der dîkšâ heiszt er Viçvakarmâ;

['Viçvakarmaṇe svâhâ' wie oben]

Pûšan, wenn sie die kuh, für die der soma gekauft wird, herfüren;

['Pûšṇe svâhâ' etc.]

wenn er zum kauf offeriert wird, ist er Indra und die Marut;

Asura, wenn um ihn gefeilscht wird;

Mitra, wenn er gekauft ist;

Višṇu Çipivišṭa wenn er auf den schenkel gelegt ist; çipi schenkel?

Višṇu Narandhiša, wenn er auf dem wagen fortgefürt wird;

Soma, wenn [mit dem wagen] zur stelle gefaren;

Varuṇa, wenn er auf die âsandî gelegt;

bei dem âgnîdhram weilend, Agni;

im havirdhâna weilend, Indra;

Atharvan, wenn er [zum zerstampfen] hinweg genomen wird;

der auf die stengel geworfene [beim zerschlagen], Viçve Devâḥ;

wärend er mit waszer benetzt wird, Višṇu Âprîtapâ;

Yama, wärend er gepresst wird;

Višṇu, wärend er aufgesammelt wird;

Vâyu, wärend er geläutert wird; [daçapavitreṇa]

Çukra, wenn er geläutert ist;

Çukra, mit milch gemischt;

Manthî, mit saktu [körnern] gemischt;

in die camasa [libationsgefäsze] herausz geschöft, Viçve Devâḥ;

Asu, zur homadarbringung erhoben;

Rudra, wärend er dargebracht wird;

Vâta, [der rest,] welcher [zum genusze für die priester] zurück gebracht worden;

angesprochen [zur anweisung des genuszes für die priester] Nṛcakšâḥ [auf die khara] gesetzt, Pitaraḥ Nârâçansâḥ;

Sindhu, zur avabhṛtha [reinigungsschluszbad] darbringung erhoben;

Samudra, wenn er hinab [zum waszer] gefürt wird;

Salila, wenn er ins waszer gegoszen.

Ind. Stud. X. 356. etc.

Des soma geschieht unendlich häufig erwähnung, und die lieder, die sich auf die läuterung des gepressten somasaftes beziehen, machen nicht weniger als etwa ein zehntel des Ṛgveda ausz (die pâvamânî's). Soma scheint ursprünglich bei den Indischen Ârya specifische opfergabe für Indra (IX. 99, 3.), so wie ghṛta für Agni gewesen zu sein. Ausz den vorligenden texten jedoch ersieht man, dasz disz, wenn es das ursprüngliche war, doch der vergangenheit bereits angehörte, da der soma immer mit waszer (dah. apsâḥ I. 91, 21. IX. 65, 20. 67, 8. 80, 1.), milch und den producten der milch, mit körnern (IX. 68, 4. I. 187, 9. yavâçiraḥ: yava-vikâra-çrapaṇadravya) etc. gemischt erscheint.

Soma wird mermals als havis bezeichnet IX. 7, 2. ja als das höchste havis (IX. 107, 1.); der pressvorgang läszt sich allerdings nicht in all den einzelheiten belegen, die uns die spätere liturgie aufweist. Dasz jedoch die cerimonie des somakaufs stattfand, wird ser warscheinlich durch VI. 31, 4. wo Indra sutakri 'käufer des saftes' offenbar im gegensatze zum opferer genannt wird, der der käufer des soma ist; wir finden dann das adhišavaṇa-carma (gos tvak I. 28, 9.) das fell auf das die steine gelegt werden, mit denen der somastengel zermalmt werden soll, die adhišavaṇa phalake, camû genannt (I. 28, 2. adhišavaṇya), die, wenn das nomen camûs im dual. steht, regelmäszig von Sâyana darin erkannt werden, 36, 1. 46, 3. 71, 1. 86, 47. 96, 20. 21. 97, 2. 48. 107, 10. 108, 16. V. 51, 4. VIII. 4, 4. 65, 10. I. 28, 9. 164, 33. IV. 18, 3. VI 57, 2.

Auszerdem erklärt er ser warscheinlich auch naptî (dual.) 9, 1. in diser weise. Wir halten dafür, dasz auch oṇyoḥ nichts anderes bedeuten kann 16, 1. 65. 11.

Doch kann camûs nicht auszschlüszlich dise bedeutung gehabt haben. Wo es im plur. vorkomt (und im compos. camûšad-) erklärt es Sây. mit hinweisung auf die etymologie von verbalw. cam als identisch mit camasa, 8, 2. 20, 6. 62, 16. 96, 19. 97, 21. 37. 46. (vgl. str. 2. 48.) 99, 6. 8. III. 48, 4. VIII. 71, 7. 8.

Es ist nun mer als warscheinlich, dasz auch die uparava genannten vier hölungen in irgend einer weise bereits angewandt wurden; so allein erklärt sich X. 94, 5. âkhara. Was mit den 'schwarzen' gemeint ist, ist unklar; würde man die steine verstehn, so müszte man übersetzen 'auf der hölung haben die schwarzen behenden getanzt', disz wäre aber bei dem einfachen local akhare etwas hart. Wir vermuten daher, dasz damit Rakšas u. ä. gemeint sind, die zugleich von den schlägen, die auf den soma gefürt wurden, getroffen werden sollten. Auch im folgenden verse sind die subjecte nur angedeutet, und die 'sonnenglänzenden' stehn offenbar im gegensatze zu den 'schwarzen'.

Dasz nach dem brâhmaṇam 'hiraṇyapâṇir abhišuṇoti (mit [etwas] gold an der hand presst [der sotar]) bereits in vedischer zeit der pressende priester seine hand mit einem goldenen zierrate versah, erkennt man ausz 27, 4. 38, 3. 63, 9. 96, 2. (Sây. dent dise interpretation unrichtig aber charakteristisch auf ayohata 1, 2. 80, 2. und auf hemanâ 97, 1. ausz.) Die bedeutung des erzgehämmerten gefäszes ist unklar; dasselbe könnte wol das mahâvîragefäsz bezeichnen, aber in dises wird kein soma gegoszen; so müszte man ayohata als ayasâ tašṭa mit erz (eisen) geschnitzt zubehauen auszlegen. Dise schwirigkeit erklärt die sonderbare auszlegung Sâyana's.

Das fell findet Sây. erwähnt IX. 70, 7. (ânaḍuhe hi carmaṇi somâbhišavaḥ) es ist aber nur ein wortspil; eigentlich ist doch wol die milch gemeint. Auch I. 79, 3. scheint ein wortspil zu sein, und unter den götternamen könnten nebenbei auch priester verstanden werden. Ausz I. 145, 5. kann man schlieszen, dasz dies fell doppelt war. Direct finden wir es erwähnt IX. 26, 5. 59, 2. dhišaṇâbhyaḥ (?) 65, 25. 66, 29. 79, 4. 101, 11. Wir finden es auch dhišaṇâ genannt. Wichtig dafür ist X. 17, 12. und vill. 30, 6. Zweifelhaft ist I. 85, 5. und setzt ein abspülen des felles mit waszer nach erfolgtem zerdrücken vorausz.

Die presssteine adrayaḥ grâvâṇaḥ (der obere upara upala) werden vilfach genannt, und eine anzal sûkta bezieht sich direct auf dieselben (in unserer übersetzung 785.—7.); ihre zusammenstellung (yuñje adrim III. 1, 1.) heiszt âdhânam X 94, 6. Ein mörser wird benützt Vâj. S. 8, 49. vgl. Ṛgv. I. 28. (784.)

Der soma wird immer gemischt; von dem felle wurde er auf eine filter ausz der wolle vom schafe geschüttet, welche die trester (ṛjîša; davon Indra 'ṛjîšin, çaryâṇi IX. 68, 2. 14, 4.) für spätere auszlaugung zurückhielt. Er wurde in der waszer enthaltenden kufe, von welcher oft die rede (z. b. VI. 2, 8. 44, 20. 37, 2. [vgl. V. 50, 4.] IX. 3, 1. 15, 7. 28, 4. 30, 4. 33, 2. 37, 6. 45, 5. 65, 6. 19. 67, 14. [samudra] 93, 1. 96, 13. 97, 45. etc.), gemischt, mit milch 8, 5. 10, 3. 14, 5.

24, 2. 42, 1. 61, 13. 21. 62, 5. 64, 13. 72, 1. 6. 74, 8. 84, 5. 85, 5. 86, 7. 91, 2. 93, 2. 96, 14. 87, 9. 97, 22. 43. 45. 103, 2. 104, 4. 107, 2. 109, 5. 110, 3. — mit dadhi 22, 3. 81, 1. X. 179, 3. — mit milch und dadhi 11, 2. 6. (VIII. 2, 9.) — soma heiszt goçrîta gor̥jîka I. 137, 1. III. 58, 4. etc. — mit ghr̥ta 49, 3. 82, 2. 77, 1. 86, 45. 37. 89, 5. 96, 13. — yonim ghr̥tavantam 82, 1. droṇâni ghr̥tavânti 96, 13. (droṇa nur m. IX. VI., vereinzelt V. X. m.) — mit ghr̥ta und dadhi 31, 5. —

Mit âçiḥ 64, 14. 70, 1. 75, 5. 86, 21. die soma verlangen âçiḥ (kšîrâdikam çrayayaṇa-dravyam) VIII. 2, 10. 11. — So erwähnt I. 134, 6. 23, 1. 30, 2. VIII. 6, 19. 31, 2. 58, 6. 84, 7. X. 49, 6. 67, 6. ohne soma III. 53, 14. — Mit gavâçiḥ 64, 28. auszerdem I. 137, 1. 187, 9. II. 41, 3. III. 32, 2. 42, 1. VIII. 90, 10. Vâl. 4. manthin der soma III. 32, 2. IX. 46, 4. — mit dadhyâçiḥ 22, 3. 63, 15. 101, 12. sonst I. 5, 5. 137, 2. V. 51, 7. VII. 32, 4. — rasâçiraḥ III. 48, 1. (gopayomiçraṇopetam) — tryâçiraḥ: 'dadhisaktupayorûpâs tisra âçiro' dhiçrapaṇa-sâdhanabhûtâḥ V. 27, 5.

Wenn auch dise aufzälung nicht ganz vollständig ist, so ersieht man doch, dasz nicht überall von einer beimischung milchartiger stoffe die rede ist. Disz ist villeicht nur zufall, und der unvollständigkeit oder der beschränktern beziehung des stückes zuzuschreiben. Der auszdruck upastir (-e) komt für die mischung IV. 33, 1. vor, sonst scheint disz (und upastaraṇam) nur füllung überhaupt zu bedeuten.

An einer stelle werden junge (1, 9.) an zweien alte soma 98, 11. pratnâsaḥ 86, 4. (sṭhâvirîḥ?) erwähnt; sind die letztern die tiroahṇya (vorgestrigen) I. 45, 10. 47, 1. III. 28, 3. 6. 58, 7. VIII. 35, 19. zu verstehn?

Der auszdruck graha σπονδή libation komt nur X. 114, 5. vor. Der upâṇçu graha (nach dem aponaptrîyam des Agnišṭomaopfers s. Haug) komt X. 83, 7. vor.

Der auszdruck sava I. 126, 1. IV. 26, 7. X. 158, 2. bezeichnete höchst warscheinlich somaopferfest, vgl. X. 158, 2. mit Ath. V. yakša; daneben utsava I. 100, 8. 102, 1.

§ 96.

Körnerdarbringungen. a.

Häufig finden wir yava (gerste) erwähnt, I. 135, 8. wo die verbindung von milch mit gekochter gerste für den soma erwähnt wird,

ebenso VIII. 2, 3. ohne erwähnung der (übrigens selbstverständlichen) milch IX. 55, 1. (vgl. X. 28, 1.).

Dhânâḥ sind gleichfalls getreidekörner, die geröstet in verschiedener weise zu darbringungen verwandt werden: I. 16, 2. zu disen mit ghṛta bedeckten körnern sollen die zwei falben Indra bringen; III. 35, 3. werden sie Indra'n, str. 7. seinen pferden angeboten mit soma; ebenso 52, 8. So werden VI. 29, 4. Soma, pakti und dhânâḥ als opfergabe angekündigt, und IV. 24, 7. das pressen des soma, das backen von pakti, das rösten der dhânâḥ erwähnt (vgl. X. 94, 13.).

Dasz beim savanam dhânâḥ dargebracht wurden, erhellt ausz III. 43, 4. wo das savanam (hier warscheinlich das mittägliche) dhânâvat heiszt. Auch bei den übrigen savana's werden dhânâḥ in verbindung mit karambha apûpa puroḍâs erwähnt, vgl. III. 52.

b. Opferspeisen.

Wir finden puroḍâs, pakti, karambha, bali, apûpa, odana genannt; wir haben sie hier nach der häufigkeit ihres vorkomens geordnet. In X. 167, 4. ist caru wol schon in dem spätern sinne zu faszen: eine topfspeise ausz gekochten körnern, reis oder gerste, eine art odana. Kâty. çr. 4, 5, 22.

Der puroḍâs (ein fladen) wird als oblation für Agni III. 28. 52. bei den drei savana's erwähnt, sonst III. 41, 3. IV. 24, 5. 32, 16. VI. 23, 7. (VII. 18, 6.) VIII. 2, 11. 31, 2. 67, 1. meist in verbindung mit soma âçiḥ etc. Seine verteilung in kapâla's, schalen, wird nicht erwähnt.

Der karambha mel in saurer milch (Ind. St. X. 369.); er ist vorzüglich (jedoch keineswegs auszschlüszlich) für Pûšan VI. 56, 1. 57, 2. Vgl. III. 52, 7. 1.

Bali komt wol nicht direct in der bedeutung speiseopfer vor, höchstens könnte man I. 70, 9. VIII. 89, 9. das wort bildlich gebraucht glauben.

Odana (reisbrei in der spätern zeit) wird nur bildlich, wie es scheint, von der wolke gebraucht.

Pakti scheint von puroḍâs verschieden gewesen zu sein, wir finden beides erwähnt IV. 24, 5. sonst pakti str. 7. 25, 6. V. 29, 11. VI. 29, 4. VII. 32, 8.

Die verbindung mit somadarbringung ergibt sich ausz sämmtlichen stellen.

Der apûpa wurde gekocht (çṛta) ausz gerste oder (später) ausz reis. III. 52, 7. VIII. 80, 2. X. 45, 9, Er heiszt ghṛtavân.

Piṇḍa erscheint I. 162, 19. und bezeichnet wol einen odana, den man mit den einzelnen glidern kochte.

§ 97.
Iḍ- und iḍâ.

Iḍ- komt vil seltener vor als die erweiterte form, welche zur sicherstellung der bedeutung unbedingt nötig ist. Neben iḷaspade I. 128, 1. II. 10, 1. VI. 1, 2. X. 70, 1. 91, 1. 191, 1. komt iḷâyâspade vor III. 23, 4. 29, 4. X. 1, 6. 91, 4. Parjanya ist V. 42, 14. iḷaspati VI. 52, 16. hat er die iḷâ hervorgebracht, VII. 102, 3. soll er alle iḷâ schaffen; iḍ- erscheint als gegenstand der darbringung für Agni III. 4, 3. 24, 2. 27, 10. ähnlich VII. 3, 7. iḷâ mit havya und ghṛta und so auch VIII. 32, 9. Disz dürfte auszreichen zum beweise, dasz die wörter identisches bezeichnen, was schon durch die grosze zal von wurzelfemininis, die â-feminina neben sich haben, ganz unbedenklich wird.

Was mit iḍ- eigentlich gemeint ist, ist nicht so leicht fest zu stellen; etymologisch gehört es gewis zu iš-, indem die abstumpfung der cerebralis fest geworden ist wie etwa in šaṭ in mṛḍ neben mṛj.

Zunächst ist Iḷâ eine von den göttinnen oder groszen göttinnen (Iḷâ Sarasvatî Mahî oder Bhâratî); sie gehört den waszergottheiten an, V. 41, 19. mit den Nadî, den fluszgöttinnen, Urvaçî genannt; VII. 47, 1. sind es die Âpaḥ (vgl. was oben von Parjanya angefürt), welche die woge der Iḍ- bewirken, VII. 64, . V. 53, 2. wird der regen mit der iḍ- vereint genannt, auch IX. 97, 17.; Mitra und Varuṇa sollen die weide mit ghṛta und iḷâ begieszen VII. 65, 4.; das verb pinvate, das von ihr gebraucht wird, zeigt, dasz man sie als ein flüsziges element dachte, so IV. 50, 8. (vgl. I. 40, 4.) dem könig, bei dem der brahman die erste stelle einnimt, flieszt die iḷâ; III. 55, 13. sie flieszt von (mit, in) der milch, dem närenden nasz der weltordnung; X. 36, 5. Indra setze auf das barhis sich, es ströme die iḷâ; so duhe VIII. 31, 4. dem frommen melkt sich an kühen an kindern reich die iḷâ; iḷayâ madantaḥ III. 54, 20. naszstrotzend von der iḷâ heiszen die berge. Sie heiszt, offenbar weil sie als essenz der narung galt, ghṛtapadî, an deren fuszspur ghṛta haftet X. 70, 5. ghṛtahastâ, 'die ghṛta an ihren händen hat' VII. 16, 8. So komt es, dasz sie einerseits 'herdenmutter' heiszt V. 41, 19. oder sanir goḥ III. 1, 23. 'rindergewinn', andererseits mit reichtum (rayiḥ paçavaḥ iti çrutiḥ) überhaupt zusammengestellt wird III. 48, 16. IV. 2, 5. (rayir iḷâvân), so mit Bhaga II. 31, 14. ganz allgemein endlich heiszt es (Agne) vardhayelâm lasz zunemen die iḷâ (vor-

her 'treib weg die feindschaften') VI. 10, 7. oder 'iḷayâ sacemahi' 'mögen wir mir iḷâ versehn sein'; Agni ist für den freigebigen 'iḷâ çatahimâ' iḷâ für hundert winter; Savitar soll mit iḷâ (iḷâbhiḥ) komen I. 186, 1. einerseits werden die götter um iḷâ angefleht, vgl. IX. 62, 3. 108, 13. soma oder (oben) VI. 10, 7. III. 1, 23. etc. andererseits findet sie sich oder wird verlangt bei den menschen wie X. 64, 11. III. 59, 3. die sprecher wünschen iḷayâ madantaḥ zu sein (X. 94, 10.).

Es kann ausz den zalreichen hier zusammen gestellten texten nicht zweifelhaft sein, dasz wir es hier mit etwas zu tun haben, was weder als auszschlüszlich den göttern noch den menschen zukomend gedacht wurde; es war analog dem amṛta gedacht, aber in specifischer beziehung zu den liturgischen handlungen. Agni sitzt nider iḷaspade (sieh die oben citierten stellen), ob disz die vedi ist? nur an zwei stellen (I. 128, 1. VI. 1, 2.) erklärt es Sây. einfach mit vedi, an allen andern mit uttaravedi. Es repräsentiert nun offenbar die uttaravedi die erde, als der zwischen erde und himel vermittelnde punkt. Da nun in die nâbhi der uttaravedi feuer gebracht wird (nicht so auf die vedi), so ist der auszdruck verständlich, verständlich auch, wenn es heiszt III. 24, 2. Agni, du wirst mit der Iḍ- entzündet (ähnlich 27, 10.), 4, 3. Agni ist hotar der iḍ- V. 4, 4. mit iḍ- zusammen eines beliebens, III. 29, 3. der iḍ- sohn, I. 128, 7. dasz er die mit iḍ- bereiteten oder vollzogenen havyadarbringungen der menschen in besitz nimt. Es ist nun villeicht nicht ungerechtfertigt, wenn wir die spätere uttaravedi als die eigentliche vedi der ältesten zeit betrachten. I. 31, 11. wird Iḍâ mânušasya çâsanî die lermeisterin des menschen genannt (als urstammutter des mondgeschlechts?), nach einer späten anschauung, wie denn der ganze abschnitt kein hohes alter beansprucht, çâsanî kann hier nur in ser uneigentlichem sinne verstanden werden, insofern als dise so woltätige lebenfördernde göttin den menschen zu seinen werken und verrichtungen tauglich macht.

Die zal der drei göttinnen könnte, wenn man sie fest halten könnte (Iḷâ, Sarasvatî Mahî, Bhâratî Hotrâ-Urvaçi Bṛhaddivâ), in irgend welche beziehung zu der beliebten teilung der welt in himel, luft und erde gebracht werden. Hier ist von wichtigkeit III. 4, 8. wo Bhâratî mit allen Bhâratî's, Sarasvatî mit den Sârasvatâs zu komen aufgefordert wird und 'iḷâ devâir manušyèbhir agniḥ'; hier scheint, obwol eine übersetzung möglich ist (wie wir sie in unserm texte gegeben haben), doch ein textfeler unterlaufen zu sein. Was statt 'agniḥ' zu setzen ist ungewis, wir möchten 'agneḥ' vorschlagen. 'Iḷâ mit den menschlichen göttern [den priestern] Agni's'.

Disz würde mit der auffaszung der Iḷâ als erdgöttinn stimmen,

wärend Mahî bald als die Bhâratî bald als die Sarasvatî bezeichnend gefaszt wird. Bhâratî fällt mit Hotrâ, Urvaçî mit Bṛhaddivâ zusammen.

Nun können, wie disz I. 188. II. 3. III. 4. VII. 2. IX. 5. X. 110. zeigen Iḷâ Bhâratî Sarasvatî nicht identificiert, sondern müszen auszeinander gehalten werden Iḷâ Bhâratî (Mahî Hotrâ) Sarasvatî (Mahî); disz sind offenbar die tisro devîḥ, die drei göttinnen, von denen so oft die rede; halten wir uns an unsere höchst warscheinliche conjectur zu III. 4, 8. so könnte man Bhâratî als die Himels, Sarasvatî als die Luft-, Iḷâ als die Erdgöttin faszen; wollte man Urvaçî aufnemen, so müszte dise wol als luftgöttin, Sarasvatî als die göttin der waszer am himel gelten. Aber es herschte hier noch keine fest bestimmte ansicht; Bhâratî galt auch als name der Vâk (Nâigh. I. 11.). Andererseits ist Aramati merfach mit Mahî genannt, wo es zweifelhaft sein kann, welches das substantiv ist, gewis als Erdgöttin zu faszen.

Hierher kann man villeicht V. 69, 2. ziehen, wo von drei stieren die rede, welche drei Dhišaṇâ den samen verleihen; Dhišaṇâ kann hier villeicht den gegenstand der sehnsucht die frau (götterfrau) bezeichnen.

§ 98.

a. Divišṭi.

Diser auszdruck, der nicht ser häufig vorkomt, bezeichnet das morgenopfer, wie die fast nie felende bezugname auf die zeit des morgens beweist; so I. 45, 7. Agni ist als hotar eingesetzt divišṭišu wärend er str. 9. prâtaryâvaṇaḥ die frühmorgens komenden götter bringen soll; 48, 9. heiszt die Ušâs vyuchantî divišṭišu ʻaufleuchtend bei den morgenopfernʼ; 86, 4. werden die vorbereitungen hergezält ʻdivišṭišuʼ und die Marut aufgefordert str. 10. berget das zu bergende dunkel, entfernet jeden Atrin, schaffet das liecht, das wir wünschen; 139. wird nach anrufung Indra's uud Vâyu's (also zum prâtaḥ-savanam) der aufgang der sonne (str. 2.) erwähnt als des uneigentlichen weil dem sinnlichen (wenn auch somaerhellten) auge sichtbaren goldes Mitra's und Varuṇa s, dann (str. 3.) die Açvinâ, und str. 4. heiszt es: sichtbar ist er geworden [euer wagen] auszeinander macht ihr das himelsgewölbe sich breiten, sie spannen euch an die wagenziehnden zu den divišṭišu den morgendarbringungen etc. 141, 6. zum hotar wälen sie ihn (Agni) zu den divišṭišu, wie nach Bhaga verlangen sie etc. Bhaga ist aber morgengott prâtarjit VII. 41, 2. und str. 1. 6. 7. Vâyu wird IV. 46, 1. 47, 1. aufgefordert madhu zu trinken divišṭišu d. h. prâtaḥ savane. Die Açvinâ werden mit der morgenröte gerufen: dise divišṭayaḥ rufen

euch VII. 74, 1. VIII. 76, 3. steht bei der anrufung der Açvinâ diviṣṭiṣu 8, 18. yâmahûtiṣu; 65, 9. diviṣṭiṣu soll Indra mit den Marut soma trinken str. 7. asmin yajñe (trinke) bei disem opfer.

b. Savanam.

Statt savana findet sich sâva in prâtaḥ-sâva III. 28, 1. 52, 4. X. 112, 1. allgemeiner X. 49, 7. Die drei savana waren dem veda schon wolbekannt (prâtaḥ mâdhyamdinam [sâyam oder] tṛtîyam), die älteste erwähnung ist wol IV. 35, 7. des morgens trankst du den saft, o falbrossiger, die mittagspressung ist auszschlüszlich dein, | trink [jetzt am abend] mit den freudeschaffenden Ṛbhu's etc. auszerdem III. 28. 52. V. 76, 3. VIII. 1. 29. 27, 19.—21. Vâl. 9. X. 151, 15. Vom prâtaḥ savanam ist die rede II. 18. IV. 16. X. 44, 6. VIII. 8. 26. 38. VII. 69. X. 41. 112. etc. vom mâdhyamdinam III. 32, 1. V. 40, 4. VI. 47, 6. VIII. 13, 13. 37, 1. X. 179. 96, 13. vom tritîyam (nur so genannt) IV. 33. 34. 35. VII. 37. III. 60, (5). Täglich I. 4, 1.

Die darbringung bestand ausz soma (nach I. 45, 10. 47, 1. III. 28, 3. 6. 58, 7. VIII. 35, 19.—21. wenn letzteres für das prâtaḥ-savanam tiroahṇya vom vorhergehnden tage), der jedoch mit milch molken gemischt wurde, daher die bezeichnung dadhyâçiraḥ VII. 32, 4. gavâçir manthî III. 32, 2. gorjîkam andhaḥ VI. 23, 7. mit dhânâ III. 43, 4. Ghṛta wurde wol als darbringung dabei für Agni ins feuer gegoszen, daher der sänger sich ghṛta-prayâḥ (der bewirtung an ghṛta hat) nennt; Agni wurde dabei mit einem puroḍâs bedacht III. 28, 3. annam IV. 12, 1. III. 41, 3. Indra VI. 23, 7. pakti VII. 32, 8.

Das savana wird widerholt yajña genannt III. 43, 3. IV. 34, 4. VII. 69, 5. 59, 11. 97, 1. VIII. 35, 4. 38, 1. X. 50, 9. miyedha III. 32, 12. adhvara (sya homani; homa I. 9, 9:) III. 60, 7. Das barhiḥ wird erwähnt III. 43, 1. VII. 59, 6. X. 44, 5. stoma I. 9, 3. 16, 5. III. 41, 4. VI. 23, 1. VIII. 53, 1. 33, 15. etc. brahma oft.

Es scheint, dasz die savana in erster linie Indra galten, z. b. I. 131. VIII. 79, 1. wo viçva ausz viçveṣu zu ergänzen VI. 23, 4? VII. 22, 7. dasz aber beim morgen- und abendsavanam andere götter noch hinzugezogen wurden; beim morgensavanam war besonders Vâyu (IV. 46, 1. I. 134, 1. 135, 1. 4. VII. 92, 1.) beim abendsavanam waren die Ṛbhu's die begünstigten, dasz aber die spende auch Indra'n galt, ersieht man ausz III. 60, 6. Indra Ṛbhumân.

Indessen finden wir nicht immer dise combinationen, es scheint vilmer, dasz sie nicht die ältesten sind; wir finden beim ersten savanam

häufig die Açvinâ genannt, so I. 47. IV. 45. VII. 69, 5. VIII. 8. 26, (21.—23. Vâyu) X. 40. 41. Indra und Agni I. 21. VI. 60. letzteres ganz gewis ein prâtaḥ-savanam wegen str. 2. Die Marut wofern VII. 59. auf ein savanam bezüglich, wärend disz bei dem an Indra und die Marut gerichteten sûkta X. 76. gewis der fall. Vâyu und Indra sind genannt I. 139, 1. IV. 48. VII. 92. Vâyu gehört das pûrvapeyam; II. 11, 14. heiszt es agraṇîti 'die Vâyu's trinken die erste darbringung'; dasz das stück ein prâtaḥ-savanam ergibt sich ausz 4. 5. 20; auch I. 2. ist wol für ein prâtaḥ-savanam bestimmt. Indra wird in abschnitten genannnt, die unzweifelhaft dem prâtaḥ-savanam angehören: I. 16, 3. 131, 6. III. 30, 13. 36, 3. IV. 16, 4. VII. 23. (warscheinlich, weil str. 4. auf Vâyu angespilt wird), VIII. 4. (warscheinlich, wo Pûšan mitgenannt erscheint 15.—18. namentlich str. 16.), X. 111. 89. 112, 1.

Man sieht, dasz die zal der sûkta für die savana nicht gering ist, obwol wir zunächst nur auf solche bezug genomen haben, die auszdrücklich für savana's bestimmt waren. Ob die auszdrückliche erwähnung notwendig? zum mâdhyandinam IV. 28. an soma (str. 3.).

Es musz bemerkt werden, dasz im Veda schon sûkta für savana's an bestimmten festtagen vorkomen, darum villeicht heiszt es III. 1, 20. mahânti savanâ kṛtâ imâ.

Für die Erânischen Zoroastrier vgl. Haug Introduction zu seiner übersetzung des Âit. Br. pg. 16. anm. 11.

c. Agnihotram.

Dasz dise opferhandlung in der ganzen zeit, ausz welcher die uns vorligenden sûkta stammen, in übung war, ist wol mit sicherheit anzunemen; ob aber sûkta für disen zweck verfaszt und vorgetragen wurden ist zweifelhaft. Der auszdruck komt im Ṛgveda nicht vor, wol aber könnte man das einfache hotram einigemale in disem sinne verstehn, vorzüglich III. 17. VI. 11. Obwol die uns vorliegende liturgie disen stücken eine andere (abweichende anwendung jedoch nicht auszschlieszende) beziehung gibt, so steht doch nichts im wege, dise stücke als auf ein agnihotram sich beziehend anzunemen.

d. Prayâja und anuyâja
(s. d. Âprîhymnen Vâj. S. 21, 12. flg. 29. flg. 28, 1.—11. 24.—34. 29, 1.—11.).

Wir finden sie erwähnt X. 182, 2. und Narâçansa in beziehung auf sie (vgl. Ind. St. X. 89.). Beim darçapûrṇamas-opfer sind fünf prayâja nach der feueranlegung, dem pûrva âghâra und dem pravara, und nach

der darbringung an Agni Svištakṛt, dem iḍâbhakšaṇam und dem anvâhârya drei anuyâja's; beim nirûḍha paçu, nachdem das tier angebunden zehn prayâja, nach der schlachtung dem kochen, Svištakṛt und iḍâbhakšaṇam die anuyâja; beim somaopfer nachdem avabhṛtha bad vier prayâja, nach einem puroḍâs an Varuṇa etc. zwei anuyâja, abgesehn natürlich von anderen pra- und anuyâjâḥ. Erwähnt werden sie noch 51, 8. 9. Sie umfaszen gewissermaszen das eigentliche opfer Çat. p. Br. I. 8, 1, 9. A. V. V. 27, 5. 6. finden wir die form prayaj.

e. Gharma. Pravargya.

Dises wort hat wie allgemein bekannt drei bedeutungen: hitze z. b. III. 26, 7. V. 73, 6. VII. 33, 7. X. 16, 10. 181, 3. — dann mittel zur erhitzung keszel I. 164, 26. V. 19, 4. 43, 7. VII. 70, 2. Dasz die cerimonie, zu der wenigstens in der zeit der brâhmaṇa der keszel (mahâvîra) diente, auch bereits in älterer zeit hiezu verwendet wurde, und somit die pravargyacerimonie uralt ist, ergibt sich ausz V. 30, 15. wo statt pravargyâya das stammverb im infinitiv (pravṛñje) steht, ein gebrauch, der auch dem brâhmaṇa nicht fremd ist, z. b. pravṛñjyât; der auszdruck ist lebendiger und unmittelbarer. Freilich ist es nicht überall sicher, wo das wort gebraucht vorkomt, ob es in disem speciellsten sinne angewandt ist, wie es denn z. b. für III. 53, 14. höchst warscheinlich nicht der fall ist; denn es wäre doch befremdlich, wenn man statt im allgemeinen zu sagen, die Kîkaṭa opfern nicht, sind gottlos, gesagt hätte 'sie nemen die pravargyacerimonie nicht vor'; nur dann würde disz verständlich sein, wenn man annemen dürfte, dasz die bemerkung eben bei dem pravargya gemacht worden wäre; danach hat es aber den anschein keineswegs. Ueberhaupt müszen wir, wo von somadarbringung die rede, den pravargya auszschlieszen.

Gharma wird aber auch als mahâvîrastha 'der inhalt des mahâvîra' erklärt (I. 119, 2. wobei er freilich hinzufügt 'yadvâ kšaraṇaçîlâjyâdikam haviḥ flüszige oblation ausz âjya etc. bestehnd); 180, 4. wird mit einer pravargyafeier Atri's in zusammenhang gebracht, bei der er von den Açvinâ gegen die Rakšas beschützt wurde.

V. 76, 1. erklärt Sây. vom pravargya (pravargya asya sûktasya sviniyogaḥ vgl. Haug Ait. Br. flg. 47.); allein darausz, dasz die strophe beim pravargya angewandt wird, folgt nichts. VIII. 9, 7. pravargyasambandhi gharmâkhyam haviḥ. VIII. 76, 2. gharmam mit pâtrešu kšarantam somam.

f. Upasad.

Die upasadfeier, die nach den brâhmaṇa den zweck hat, die widergewinnung von erde, luft, himel ausz dem besitz der Asura symbolisch darzustellen, scheint II. 6, 1. erwähnt; villeicht ist auch VII. 15, 1. darauf bezug genomen.

Ath. V. V. 28.

Neun lebenshauche macht er zugleich (vereint er) mit neun [dingen] zu länge des lebens, zu hundertherbstlichem alter, | im golde [harite] drei; im silber drei, im erz drei in glut [der inbrunst] gehüllte. Agni Sûrya Candramaḥ, die Erde, die Waszer, die himel, der luftraum, die weltgegenden, die gegenden, | die Ârtava zusammen im verein mit den Ṛtu's [(jares)zeiten], die sollen mit jenem dreifachen mich schützen. dreifache narung soll zu dem dreifachen komen, mit milch mit ghṛta soll Pûšan salben, | menge von narung, menge von menschen, menge von vieh soll hieher komen. disen [opferer[, o Âditya, überschüttet mit gutem, disen, o Agni, mach grosz, [selber] grosz angewachsen, | disen o Indra überschütte mit heldenstärke, dreifach kome ihm zu, was näret. die erde schütze dich mit golde die allnärende, Agni rette mit erz dich, dir günstig; | mit den pflanzen dir dem vereinten soll das weisze [silber] freundlich gesinnet kraft verleihen. 5.

dreifach geboren durch sein entstehn ist das gold; eins war des Agni, welches das liebste ist, | eines war vom soma, wie er verletzt wurde, weggefallen, | eines haben die priester den samen der waszer genannt, disz soll dein dreifaches gold zum [zu langem] leben sein. des Jamadagni dreifach leben, des Kaçyapa dreifaches leben, | dreifache probe des amṛta, dreifaches leben verschaffe ich dir. als die drei vögel dreifach kamen, das eine unvergänglich in sich faszend, die kräftigen, | da stieszen sie zurück den tod durch das amṛta, schwinden machend alles unglück. vom himel schütze dich das gold, ausz der mitte schütze das weisze [silber] dich, | von der erde schütze das eherne dich; in die götterstädte ist diser gegangen. dise drei götterburgen die sollen von allen seiten dich beschützen, | dise närend erhaltend sollst du glänzend, überlegen den haszern sein. 10.

der der götter unsterbliche burg die goldene zuerst zu anfang fest gemacht [âbedhe gegründet?] der gott, | dem erweis ich anbetung [ihm zustreckend] die zehn [finger] entgegen, er sei mir freundlich dreifach mich festzubinden [zu gründen]. dich knüpfe fest Aryaman Pûšan Bṛhaspati; | was taggeboren heiszt, damit knüpfen wir dich fester [ati cṛtâmasi]. mit den ṛtu's, den ârtava zu leben zu glanze dich | mit des jares herlichkeit [und kraft] damit machen wir dich [samhanu] fest-

geschloszen. was ausz dem ghṛta geschält [ulluptam] mit madhu gesalbt [getränkt], fest wie die erde, unerschütterlich, rettend | was die feinde durchbricht, und sie mir niderwirft, das kome auf mich zu groszem glücke. 14.

g. Tânûnaptram.

Auf dises bezieht sich Ath. V. IV. 16. gewis ein uraltes sûktam str. 3. vgl. Haug Âit. Br. pg. 53. bd. II. Die priester und der opferer stecken die hände in ein mit waszer gefülltes kupfernes gefäsz, und geloben sich treue. Doch erscheint hier zugleich die cerimonie gegen eine dritte person in feindlichem sinne gerichtet zu sein, wofern strophe 8. ursprünglich dem sûkta angehörte. Die unrichtige auffaszung von str. 7. kann aber ser wol hiezu der anlasz gewesen sein.

Ath. V. IV. 16. Varuṇa.

1 Der grosze, der über all disen [irdischen wesen] steht, sieht sie wie ausz nächster nähe, | den, der verstolen glaubt zu wandeln; all das wiszen die götter.

2 wer steht, wer geht, wer versteckt wandelt, sich duckend, | was zwei zusammensitzend mit einander sprechen, Varuṇa der könig es als der dritte weisz.

3 auch dise erde ist Varuṇa's des königs, auch jener hohe himel mit fernen gränzen, | auch die beiden oceane [der östliche und der westliche] sind des königs Varuṇa hölen, aber auch in disem biszchen waszer ist er verborgen.

4 auch wer fernhin den himel überstige, nicht würde er frei von Varuṇa dem könige, | vom himel her durchwandeln das diszseitige seine späher, mit tausend augen schauen sie über die erde hin.

5 all dises durchschauet der könig Varuṇa, was innerhalb der beiden welthälften, was darüber hinausz; | ihm sind gezält die augenblicke der menschen, wie die würfel der spiler wirft er dise augen.

6 die fangstricke, o Varuṇa, die von dir je siben dreifach auszgespannt sich auszbreiten die hellen [durchsichtigen und daher unsichtbaren], | die sollen binden alle den falsches sprechenden, den von warhafter rede hinüber laszen.

7 mit hundert fangstricken, Varuṇa, beleg ihn, nicht entkome dir einer, der lügen spricht, o beschauer der menschen, | der schelm sitze da mit gesunkenem [auszeinandergefallenem] bauche, wie ein reifloses fasz, rings aufgeschnitten.

der mit krankheit behaftet, der von krankheit befreit, ist Varuṇa, 8
der landsmann, der fremde ist Varuṇa, der göttliche, der menschliche
ist Varuṇa.

mit all disen stricken bind ich dich, du o sohn des N. sohn der N. | 9
alle dise bestimm ich dir.

h. Trikadrukešu.

Dise bezeichnung kert mehrfach wider; dasz eine handlung, oder, was dasselbe ist, eine zeit für eine solche bezeichnet, geht ausz dem epitheton ugrešu II. 11, 17. und ausz VIII. 13, 18. (81, 21.) hervor. Es sind nach Sâyana je drei tage des abhiplava einer sechstägigen feier, die einen teil des somaopfers bildet. Ihnen gehören die Jyotiḥ, Go und Âyuḥ stoma an, welche sich auf himel, luft und erde der reihe nach beziehen; in der zweiten tagreihe folgen sich Go Âyuḥ Jyotiḥ stoma. Es können fünf šaḷaha im laufe eines monats gefeiert werden.

i. Paçu.

Die erwähnung des yûpa kann als beweis dienen, dasz das tier opfer in der Vedischen zeit bereits üblich war, was freilich sich von selbst versteht. Direct auf dasselbe bezug haben die beiden sûkta I. 162. 163. (açvastuti). Wir finden, dasz wie in der spätern zeit mit dem pferde (für Indra), auch noch ein bock für Pûšan geopfert wurde. Die schilderung, wie sie vom opfer gegeben wird, genügt natürlich nicht ein vollkomnes bild von demselben zu geben; sie bezieht sich auf das kochen, das zerlegen, auf unschädlichmachung etwaiger unvermeidlicher verluste beim zerschneiden, sieden und braten. Man braucht aber nur z. b. Vâj. S. 23, 34.—44. zu vergleichen, um zu sehen, dasz die açvastuti unvergleichlich älteres bietet.

Der auszdruck paçuḥ für das opfertier komt in dem späten purušasûkta X. 90, 15. vor; villeicht aber auch bildlich vom soma, der ja auch gewissermaszen getötet wird IX. 14, 4. V. 50, 4. wärend Sâyana droṇyaḥ mit yûpârhaḥ (wert [an] die opfersäule [gebunden zu werden]) widergibt, also das wort wenig warscheinlich in seinem eigentlichen sinne nimt.

IX. 97, 1. sadma paçumanti kann auf eine merheit von zu opfernden tieren gedeutet werden, wie Sây. erklärt 'baddhapaçûn yajñagṛhân' opferstätten, an denen das opfertier angebunden.

Indirect zeugt für das tieropfer der merfach vorkomende auszdruck für Agni: vapâvân V. 43, 7. VI. 1, 3. (VIII. 17, 8.). Vapâ ist nämlich das netz, die die gedärme umschlieszende netzhaut, die ein hauptteil der darbringungen beim tieropfer bildet (vgl. Âit. Br. II. 9.).

Hieher gehört auch III. 21, 1.—5.

Auch medha, das öfters vorkomt, dürfte wol mit der vasâ 'opferbrühe' identisch sein; so besonders I. 162, 10. (13. yûšan), auszerdem I. 3, 9. 77, 3. VIII. 6, 44. 19, 2. Vâl. 2, 10.

k. Aponaptrîyam.

Unter den vorgängen, die beim somaopfer stattfinden, nimt das aponaptrîyam eine bedeutende stelle ein, und es wird damit X. 30. in verbindung gesetzt. Es ist nicht zu bezweifeln, dasz disz im wesentlichen vollkomen berechtigt ist, wenn auch villeicht der vorgang, der für das sûktam die vorauszsetzung bildete, etwas anders beschaffen war, als uns denselben die spätern directen anweisungen dazu zeigen. Das sûktam steht jedoch gewis mit der herbeiholung des waszers für die sutyâ (die somapressung) in engem zusammenhange.

Das avabhṛtha-bad wird erwähnt VIII. 82, 23. Das zeitwort komt vor I. 104, 3. avabharate 'er gieszt auf sich herab'.

l. Das brahmodyam oder brahmavadyam, das heiszt: die auszeinandersetzung des brahma.

In seiner abhandlung 'vedische rätselfragen und rätselsprüche'; übersetzung und erklärung des Dîrghatamâsliedes Ṛgv. I. 164. (sitzungsbericht der kön. baier. Akademie der Wiszenschaften. Bd. II. heft 3. phil. d. 1875) weist Haug darauf hin, dasz das lied mindestens groszenteils zu dem zwecke verfaszt worden ist, um den stoff für die metaphysischen und theologischen disputationen zu liefern, welche von den brâhmanen gegen das ende der groszen opfer (z. b. des pferdeopfers) angestellt wurden. Das bekannteste brahmodyam (oder brahmavadyam) ist dasjenige, welches wir in der Vâj. S. 23, 9.—12. 45.—62. dann auch in der Tâitt. S. im Çat. br. und in verschiedenen çrâutasutra's überliefert erhalten haben. Es wird weiter unten mitgetheilt werden.

Unzweifelhaft verwandt hiemit ist eine anzal von abschnitten im Ṛgv. und im Ath. V. (abgesehen von einzelnen im Yajurv.), die sich mit kosmogonischen metaphysischen mystisch-transscendentalen fragen beschäftigen, oder richtiger gesagt, dieselben teils dogmatisch beantworten, teils ohne in jene frag- und antwortform gekleidet zu sein, teils auch blosz in der form der frage gegeben. Sie leren teils eine tiefere mystische auffaszung der liturgischen äuszerlichkeiten wie X. 114. 130, Vâl. 10. teils beantworten sie direct metaphysische fragen in mer rein philosophischem sinne wie X. 129. (dazu Ath. V. XIX. 52.) 90.

121. 81. 82. 123. Vom Ath. V. gehören hieher II. 1. IV. 1. V. 1. VIII. 9. IX. 4. Manche prosaische stücke können hieher gerechnet werden VIII. 10. IX. 6. 7. XI. 3. 4. 7. XII. 5. XV. (vgl. Ind. St. I.). All disz ist mit dem inhalte der Upanišad enge verwandt, und bildet den übergang zu diser litteraturgattung.

Die betreffenden strophen lieszen sich alle mer oder minder leicht durch eine art ûha in frag- und antwortform kleiden. Ûha (verschiebung) ist eben die veränderung, die mit einem texte vorgenomen wurde, um denselben der anwendung in einem concreten falle anzupassen, vgl. was von vyûha § 48. gesagt worden ist.

Folgendes ist das brahmodyam des açvamedha nach der Vâj. S.

23, 9. Brahmodyam.

Wer denn geht allein, der eine,? welcher ists, der widergeboren wird? |

was ist doch gegen die kälte das mittel? was ist das grosze gefäsz? [die grosze anhäufung?]

Sûrya ists, der geht allein, der mond, der wider wird geboren; |

Agni ist gegen die kälte das mittel, die erde ist das grosze gefäsz [die grosze anhäufung].

was war doch die erste erfindung, was war der grosze vogel? |

was war doch die pilippilâ und was war die piçaṅgilâ?

Dyâus der himel war die erste erfindung, das ross war der grosze vogel; | das schaf [der tag?] war die pilippilâ, die nacht war die piçaṅgilâ.

Brahmodyam.

23, 45. Hotâ adhvaryuçca samvâdam kurutaḥ; Hotar und adhvaryu sprechen mit einander; hotâ adhvaryum pṛchati:

46. vyâkhyâtapûrve. der hotar fragt den adhvaryu:

47. was ist das sonnengleiche liecht? was der oceangleiche see? was ist höher als die erde? wessen masz wird nicht gekannt?

48. das brahma ist das sonnengleiche liecht, der himel ist der oceangleiche see [Byron siege of Corinth XI. blau rollt das meer, des himels bau | schwebt wie ein meer von gleichem blau, | wo jene inseln angebracht | so blendender, so seelscher pracht; etc.]

Indra ist höher als die erde, das masz der kuh ist nicht bekannt.

brahmodgâtârâu.

49. ich frag dich um es zu entscheiden, o freund der götter, ob vielleicht du im geiste dahin gelangt bist; | um die drei tritte Višṇus auf denen schnell er geeilt, auf denen die ganze welt sich befindet.

50. auch an disen drei orten bin ich, auf denen die ganze welt sich befindet, | im augenblick geh ich um himel und erde, [nur] mit einem glide [manasâ mit dem geiste] auf dises himels rücken.

23, 54. Udgâtâ brahmâṇam pṛchati:

in was befindet der mensch sich drinnen? was alles hat seinen platz im menschen? | das o brahman drängen wir dich [zu beantworten], was wirst du uns wol darauf sagen? Brahmâ pratyâha:

52. fünfe sind es, in denen der mensch sich befindet, die haben auch innen im menschen den platz; | das ist meine meinung, die ich dir gegenüber habe, nicht bist du an übernatürlicher kunde [mâyayâ] mir überlegen; pañca prâṇâḥ çrotrâdikaraṇâni.

23, 11. 12. Adhvaryur hotâram pṛchati:

wer ist, hör, die piçaṅgilâ? wer die kurupiçaṅgilâ?
wer geht sprungweise und wer legt kriechend seinen pfad zurück?
die ajâ ist die piçaṅgilâ [Mâyâ oder die Nacht] çvâvit [der schweif oder ein tier sedhâ?] ist die kurupiçaṅgilâ; | sprungweise der hase geht, kriechend legt die schlange den weg zurück.

23, 57. Brahmodgâtâram pṛchati.

Wie vil sind dises [opfers] stoffe? wie vil die silben? wie vil die homa? wie vilfach der entflammte [? so der text; com. erklärtes durch samidhaḥ u. so 58.]? | hier in dem vidatha [vidathâ-atra text] frag ich dich, wie vil hotar je zu den zeiten opfern?

58. sechs sind des opfers stoffe, hundert die silben, achtzig die homa, drei die samidhaḥ; | in des opfers versammlung ich dir erkläre, siben hotar des opfers opfern je zu den zeiten.

Udgâtâ brahmâṇam pṛchati.

Wer kennt den mittelpunkt [nabel] diser welt, wer himel und erde und den luftkreis? | wer die geburt der heren sonne, wer weisz es, woher der mond geboren.

brahmâ pratyâha:

ich kenne den mittelpunkt diser welt, ich kenne himel, erde und luftkreis; | ich weisz die geburt der heren sonne, ich weisz es, woher der mond geboren.

23, 61. Yajamâna adhvaryum pṛchati:
der opferer fragt den adhvaryu.

ich frag dich nach dem höchsten endpunkt der erde, ich frage dich, wo sich der nabel der welt befindet? | ich frag dich nach des

rosses, des hengstes samen, ich frag dich nach der Vâk höchstem himel? Adhvaryur yajamânam pratyâha: dise vedi ist der erde höchster endpunkt, dises opfer ist der nabel der welt; | diser soma ist des rosses des hengstes samen, diser brahmane der Vâk höchster himel.

Brahmodyam samâptam.

Eine anzal stücke ähnliches inhaltes laszen wir hier folgen.

Ath. V. II. 1.

Vena sah jenes höchste, das im verborgenen, in dem alles eingestaltig ist, | Prçni hat dises gemolken; bei ihrer geburt sangen dazu die das Svar entdeckenden schaaren. das soll der Gandharva auszsprechen, der das unsterbliche kennt, was jene höchste macht, die im verborgenen, ist; | drei orte derselben sind im verborgenen gegründet, wer die kennt, ist seines vaters vater geworden [oder: wird seines vaters vater werden]. das ist unser vater, der erzeuger und unser sippe, er weisz die ursitze und die wesen alle, | der allein der namengeber der götter, den befragen gehn alle wesen. um himel und erde bin ich im nu gegangen, ich bin genaht dem erstgebornen der ordnung, | der gleichsam spricht die stimme, der in den wesen weilt, der zu schaffen begirige, ist das nicht Agni? um alle welten bin ich herum gegangen zu sehen des opfers hindurchgezogenen faden. | [von dort her,] wo die götter, nachdem sie unsterblichkeit erlangt hatten, ausz gemeinsamer geburtstätte sich erhoben.

Ath. V. IV. 1.

Das brahma ward zuerst geboren [erkannt?] im osten, ausz dem scheitel [ausz der fuge] erschlosz Vena die starken stralen, | seine entferntesten, seine nächsten auszbreitungen des seienden und des nicht seinden mutterschosz erschlosz er. dise königin von ihrem vater her, [vâk?] musz an der spitze gehn, die in der welt sich befand zur ersten erzeugung [derselben], | dazu haben sie dise schönstralende wölbung in bewegung gesetzt [oder: nahyan geknüpft?] den gharma sollen sie kochen dem ersten schaffenslustigen. der geboren worden als sein kundiger sippe, alle geschlechter der götter verkündigt er, | das brahma [sein brahma] hat er mitten ausz dem brahmâ herauszgenomen, in die tiefe und in die höhe verbreitete sich Svadhâ [gottheit]. denn er, der in des himels und der erde ordnung steht, hat in sicherheit die beiden groszen gestützet, die Rodasî, | nach verschiedenen seiten hin geboren hat der grosze die beiden groszen gestützet, den himel, den irdischen sitz, und den [luft]raum. von dem grunde herauf der geburt bis zur neusten hat er gereicht. Bṛhaspati, die gottheit, der allherscher diser [welt], | der helle tag ward ausz dem liechte geboren, den sollen die vipra herlich durchleben. 5.

nunmer setzt in bewegung der weise [kâvya] die macht des groszen uranfänglichen gottes [von dem er doch herstammt; er wirkt wider zurück]; | er ward hier geboren [der kâvya] mit vilen zugleich, aber als die vordere seite sich öffnete, schliefen sie; [der kâvya allein ward wachend geboren, weil er allein weisz, woher er gekomen]. Wer den Atharvan, den vater, den göttersippen, und Bṛhaspati in anbetung begreift | 'dasz du der erzeuger von allem warst' den betört nicht der weise gott von selbstgöttlicher natur. 7. Der kâvya ist Âditya, die sonne.

Ath. V. V. 1.

Der von auszgezeichneter überlegung, der unsterbliches geistes wachsend, in seine geburtsstätte gelangt ist, er von gutem geschlechte [von dem gute geschlechter komen], | unbetörtes geistes wie der stralende die tage, so erhält als träger Trita die drei [welten]. der zu den satzungen [dharmâṇi] zuerst gelangt ist, vil schöne gestalten bildet er in folge davon; | als schaffenslustiger drang er zuerst in die geburtsstätte, der die stimme ersann, die noch nicht geprochen war. der der glut deinen [Soma's] leib preis gab, flüszig gold, und mit die reinen verwandten [die stralen], | auf disen [Sûrya] legen [Himel und Erde] unsterbliche namen, ihm sollen die weltgegenden gewänder hervorsenden [diçaḥ zu schr. statt viçaḥ]. wenn dise weiter gegangen [auszeinander getreten] zu dem sitze von altersher [oder statt 'prataram' pitaram? 'wenn dise gegangen zu dem alten vater'] jedes gelangend zu seinen eigenen unvergänglichen sitze, | mögen des von den weisen besungenen [Agni-Sûrya?] küssende mütter [himel und erde] der schwester [der nacht] den mit an der deichsel ziehnden gatten [den tag] bringen. dise grosze anbetung, o weitschreitender, als weiser vollzieh ich dir durch geheime weisheit; | dise anbetung steigern die zusammentreffend komenden an ihren standort hieher die beiden mächtigen Rodha und Cakrâ [Himel und Erde]. 5.

[ausz dem Ṛk] siben banen haben die weisen gebanet [gezimmert], eine davon soll der bedrängte gehn, | eine säule [skambha] steht in des höchsten lebendigen behausung, an der pfade zerstreuung auf festen gründen. und unsterbliches geistes geh ich wirkend auf disem wandel [vrate pfade], leben, geist und leiber sind da erfreut gegangen, | und sowol Çakra schafft freude, als wenn mit Ûrjâ [kraftvollem gedeihn] einher geht der geber des havis. und der sohn fleht an um die herrschaft [kšattram] den vater, als den vorzüglichsten weg zum heile verkündigten sie ihn, | sehen sollen sie nun o Varuṇa deine verbreitungen, schaffe dem komenden die wundergestalten [oder schaffe die wundergestalten der komenden zeit?]. die [eine] hälfte mischest mit der milch [als der

andern] hälfte, mit diser andern hälfte wirst [bist] du stark, kräftiger, unbetörter; | das schaf wollen wir nären, den kräftigen freund, Varuṇa, der Aditi kräftigen sohn; | von dichtern verkündete wunder haben wir disem gesaget, wares sprechen aber himel und erde [sie verkünden die warheit tatsächlich, der von den dichtern besungenen wunder]. 9.

Ath. V. X. 8.

Der dem gewordenen, dem was werden soll, der allem sogar vorsteht [über allem steht], | dessen einzig das himelsliecht, disem ältesten [vorzüglichsten] brahma vererung. von der säule [skambha] gestützet stehn dise beiden der himel und die erde, | der Skambha ist disz beseelte all, was atmet und die augen zuschlägt. drei geschlechter sind vorübergegangen, andere sind in die sonne [in das sonnenliecht] eingegangen, | hoch hat sich gestellt der meszer des raumes, der gelbe ist in die grünen eingegangen. zwölf sind die radscheiben, eines das rad, drei die naben; wer hat das verstanden? | dort sind eingeschlagen dreihundert pflöcke und sechzig hölzer, khîlâh, die unbeweglich. disz, o Savitar, versteh, sechs sind zwillinge, einer ist allein geboren; | mit disem, der unter ihnen einzeln ist geboren, machen anspruch auf verwandtschaft sie. 5.

obwol offen sichtbar, ist er doch an geheimem platze befestigt, dem groszen orte, der der alte heiszt; | in ihm ist allem der feste platz gewiesen, in ihm hat festen stand, was sich regt, was atmet. das einzige rad dreht sich, mit einem radkranz, mit tausend lauten [elementen] aufwärts im osten, nider im westen; | mit der einen hälfte hat es alle wesenheit erzeugt, seine andere hälfte wo ist dise [gebliben]? der von fünfen bespannte [wagen] färt an der spitze diser wesen, mit ziehen an die angespannten seitenrosse; | man sieht sein unaufhörliches komen, nicht dasz er fort ist [oder: man hat nicht gesehen das sein komen nicht statt gefunden hätte], die höhe [sieht es] näher, die tiefe entfernter. die becher mit umgestürzter öffnung mit dem boden nach oben, in disem ist bewart allgestaltige herlichkeit, | da sitzen beisammen die Ṛši's, die siben, die die hüter dises groszen [alls] geworden sind. die ṛk, die vorn [zu anfang] angewendet wird und zum schlusze, die bei allem und jedem angewendet, | mit der das opfer vorwärts [zum vor sich gehn] gerüstet wird um dise frage ich dich, welche [von den vilen] ṛk ist dise? 10.

was sich reget, was flieget, was steht, was atmet, was nicht atmet, was die augen schlieszt, | die erde [acc.] erhält es [das tat? oder yatpṛthivî 'was die erde erhält,']; allgestaltig geworden ist es doch nur eines. endlos auszgespannet an vilen orten, das unbegränzte das begränzte

vollständig | dise unterscheidend wandelt der hüter des himelsgewölbes, wiszend, was davon geworden und was noch werden soll. Prajâpati wandelt [wie] im mutterleibe ungesehn, an vilen orten wird er geboren [komt er zum vorschein], mit der einen hälfte hat er alle wesenheit gezeugt, was seine andere hälfte, | was ist dafür das kennzeichen [worausz kann man erfaren, was seine andere hälfte ist]? den, der empor das waszer trägt, wie mit dem eimer der waszerzieher, den sehen alle mit dem auge, nicht alle kennen im geiste ihn. in der ferne wont [weilt] mit dem vollen er [kumbhena dem monde?], in der ferne wird in stich gelaszen er vom leeren [oder: in der ferne wont mit fülle er, in der ferne ist frei von mangel er], | ein groszes fest inmitten in der welt, dazu bringen tribut die erhalter des reiches. 15.

von wo die sonne aufgeht, und wo sie zur ruhe geht, | das halte ich für das vorzüglichste [padam?], über das geht nichts hinausz. die, welche jetzt, oder früher [in mittler zeit], oder vor alters ringsum begrüszen [oder zu schr. vidvânso?] den des Veda kundigen, | alle die sprechen vom Âditya [Sûrya], von dem zweiten Agni, dem drei gänge machenden hansa [trivikrama? oder 'von dem dreifachen hansa?]. tausend tagereisen sind seine flügel auszgebreitet, des gelben hansa wenn er zum Svargam auffliegt; | alle götter nimt [legt] er an seine brust und geht [dahin] alle wesen beschauend. mit dem satyam brennt er hoch oben, mit dem brahma schaut er hieher ausz | quer hin [abwärts] haucht er mit seinem atem, [er,] auf dem das höchste beruht. der die beiden reibhölzerkennt, ausz denen das gute geriben wird, | der sei überzeugt das vorzüglichste zu wiszen, der dürfte wiszen das grosze brâhmaṇam. 20.

fuszlos kam er zu anfang zu stande, im anfang brachte er das himelsliecht, | vollständig [vierfüszig] geworden zum genusz geeignet, befaszte er allen genusz. der wird zum genusz geeignet sein, speise wird er eszen vil, | der den überlegenen gott, den ewigen vereret. ewig haben sie ihn genannt, auch heute kann er wider neu sein, | tag und nacht erzeugen sich, eines ausz des andern gestalt. hundert, tausend, zehntausend, hunderttausend, unzälbares eigentum ist in ihm enthalten, | das töten sie, wärend er zusieht, darüber freut sich jetzt [?] der gott. eines ist kleiner als ein kleines, und andres wird nicht einmal gesehn; | die gottheit die umfaszender all dises [all?], die ist mir lieb.

dise schöne ist hier unalternd die unsterbliche in des sterblichen hause, | dem sie geschaffen, der ligt [dahin], der sie geschaffen, der ist gealtet. weib bist du, du bist auch mann, bist ein knabe, auch ein mädchen; | alt wankst du an dem stab einher, geboren richtest du nach allen seiten dein gesicht. oder der vater diser oder der sohn diser, oder diser älteste, oder der jüngste auch, | als einziger gott in

dem geiste hausend, zuerst geboren, zugleich auch im mutterleib noch. ausz vollem zieht das volle er empor, das volle [meer?] mit vollem begieszet er, | auch dasz möchten wir jetzt wiszen, von wo das hergegoszen wird. dise ist alt vor alters geboren gleichsam, dise alte ist über alles gewesen, | die mächtige göttin der Ušas, die auszleuchtende, schaut ausz immer mit einem niderblickenden [auge]. 30.

Avi mit namen die gottheit [heiszt], in warheit gehüllt sie sitzet, | durch ihre [farbe] gestalt sind die bäume grün, da sie grün bekränzt ist. wenn er in der nähe, verläszt sie ihn nicht, obwol er nah ist, so sieht sie ihn nicht, | schau des gottes tiefe weisheit, nicht gestorben ist er, nicht altet er. von dem uranfänglichen werden die stimmen beschleunigt, sie sprechen wie es ihnen genem, | wo sie sprechend hin gehn, da nennt man das grosze brâhmana [brâhmaṇam mahat.]. in dem die götter und die menschen wie speichen in die nabe eingefügt, | nach der waszerblume frag ich, worauf diesz durch zauberkraft gestellt. durch die getriben der wind fortweht, welche die vereinten fünf weltgegenden gewären, | die götter, die die darbringung gering achteten [die über die darbringung hinauszstrebten?] der waszer fürer, welche waren disz?

dise erde der menschen bewonet einer, den luftkreis hat der andere umfaszt, | den himel nimt auf sich der der träger; diser andere behüten alle gegenden. der erkennet den durchgezogenen faden, an dem aufgereihet dise wesen, | der des fadens faden kennet, der dürfte kennen das grosze brâhmanam. v. 20. 33. ich weisz den durchgezogenen faden, an dem dise wesen aufgereihet, | des fadens faden kenne ich, kenne das grosze brahmaṇam. als zwischen himel und erde Agni gieng, verbrennend der allverbrenner, | wo die gattinnen des Einen weilten in der ferne, wo ist damals Mâtariçvan gewesen. in die waszer hatte Mâtariçvan sich begeben, in die waszer hatten die götter sich begeben, | hoh stand da des raumes durchmeszer, Pavamâna gieng in die falben [pflanzen] ein. 40.

über die gâyatrî hin, über die unsterbliche welt ist er auszgeschritten; | das sâman, durch das das sâman sie erfunden, wo hat der ungeborne das gesehen? der einschläferer, der vereiniger der guten, gleichsam ist Savitar der gott von warhafter satzung, | wie Indra steht er in der schlacht um die schätze. das puṇḍarîka mit neun toren von den drei guṇa's eingehüllt, | was dort für eine festversammlung der seelen, das kennen die kenner des brahma's. begirdelos, weise, unsterblich, selbst seiend, von nasz gesättigt, nach keiner seite hin mangelhaft, | wer den kennet, der fürchtet den tod nicht, den verständigen unalternden jugendlichen Âtman. 44.

Ath. V. X. 2.

Wer hat die fersen gebauet dem Puruša [menschen], wer das fleisch angeordnet, wer die knöchel? | wer die bildenden finger, wer die öffnungen? womit und wer die fuszsolen um stehn zu können mitten [in der welt]? ausz was hat man denn die knöchel unten gemacht, und die kniescheiben oben, am menschen? | wo doch haben sie hergenomen und eingesetzt die beiden beine [oder beszer wol: von wo giengen sie ausz, als sie einsetzten die beiden beine?] wer hat der knie verbindung begriffen? eine vierheit ist zusammen verbunden, deren enden zusammenhangen; von den beiden knien aufwärts der biegsame rumpf. | die hüften, die schenkel wer hat das hervorgebracht, durch welche der rumpf eben ser fest geworden? wie vile götter, welche von ihnen warens, die zälten die brust- und die halswirbel des Puruša [die zusammenfügten (?) so Muir]? | wie vile warens, die die zwei brüste ansetzten, wer die schlüszelbeine [?] wie vile bestimmten die schultern und die rippen? wer hat seine beiden arme zusammen gebracht 'krafttat soll er verrichten' | wer, welcher gott hat seine achseln an seinem rumpfe fest gemacht? 5.

wer hat die sieben löcher gebort im haupte, dise beiden oren, die nasenlöcher, die augen, den mund? | vermöge der sigesgrösze welcher, was zwei was vier füsze hat, seinen gang geht? in die kiefer hat er die vilbewegliche zunge eingesetzt, und darauf die Mahî die Vâk [stimme] gestellt; | der [die?] wandelt hin und her in den welten innen, in waszer gekleidet, wer hat disz verstanden? welcher gott, der unter den vilen zuerst sein gehirn, die stirn, das hinterhaupt [?] den schädel | zusammengestellt hat, was auf den kiefern ruht des menschen, und ist dann zum himel emporgestigen? vil liebes, und unliebes vil, schlaf plackerei ermattung, | ergötzungen und freuden woher bringet die der mensch? leid, verkomen, elend, not woher sind die beim menschen? | gelingen, gedeihn, freiheit von misslingen, das gegenteil von not [matî willkürlich nach amati gebildet? oder ist mati billigung (vgl. mata) gebilligtes willkomnes, amati das gegenteil?] emporkomen, woher? 10.

wer hat die waszer in ihm verteilt, die nach entgegengesetzten seiten gehn? die weit herum gehn, die geboren, damit ströme giengen? | die hitzigen, roten, blutfarben, die kupferdunklen, die auf- und abwärts, kreuz und quer im menschen gehn. wer hat ihm gestalt verlihen, wer grösze ihm, wer namen? | wer den gang, wer zeichen [bewusztsein], wer die bewegungswerkzeuge disem menschen? wer hat den atem in ihm gewoben, wer den hauch, wer die durchatmung? | wer hat den gesammten atem, welcher gott, [in den] dem menschen [gelegt] verlihn?

wer hat das opfer ihm verlihen, der einzige gott, dem puruša, | wer die warheit, wer die lüge? woher ist tod und unsterblichkeit? wer hat das kleid ihm umgehängt, wer sein leben ihm bestimmet? | wer hat ihm die kraft verlihen, wer die schnelligkeit bestimmet? 15.

von wem ward das heilige werk auszgebreitet [in all seinen einzelheiten und seinem verlauf bestimmt], wodurch liesz den tag er leuchten? | womit hat die Ušas er entflammt, wodurch hat den abend er verlihn? wer hat den samen in ihn gelegt, 'sein faden werde fortgesponnen' | wer hat verstand ihm zugeschoben, wer stimme [ton, gesang] und geberden [tänze] ihm verlihn? womit hat dise erde er bedeckt, womit hat den himel er umfaszet? | mit welcher [wessen] grösze die gebirge, mit welcher [durch wessen] die werke, der mensch? durch wen geht er forschend dem Parjanya nach, durch wen dem weisen Soma? | durch wen [was] dem opfer, dem glauben; durch wen [was] ward geist in ihn gelegt? durch wen erlangt er das çrotriyam, durch wen disen Paramešṭhin? | durch wen der puruša disen Agni; durch wen hat das jar er auszgemeszen? 20.

im [als] brahma erlangt das çrotriyam, im [als] brahma den Paramešṭhiṇ | im [als] brahma disen Agni der puruša; brahma hat das jar gemeszen [oder umgekert]. wodurch wont er den göttern nah, wodurch den götterentsprosznen stämmen? | wonach heiszt disz andere nakšatṛam, wonach dises [tat statt sat?] 'kšattram [wonach das seinde ware: kšattram?]? das brahma wont den göttern nah, das brahma den götterentsprosznen stämmen, | brahma heiszt disz andere nakšatram, brahma heiszt das ware kšattram [kš. heiszts, weil es br. ist?]. von wem ward dise erde eingerichtet, von wem der obere himel gesetzt? | von wem ward dises hohe empor quer herüber der luftkreis als raum gestellt? | vom brahma ward die erde eingerichtet, brahma als der obere himel gesetzt, | brahma ist als dises hohe empor quer herüber als der luftkreis als raumgestellt. 25.

seinen scheitel hat Atharvâ und sein herz zusammen genäht; | oberhalb des gehirnes wehte Pavamâna ob dem haupte herab. [st. prâirayat vill. prâirata?] das ist des Atharvan haupt, der festgeschlosze götterschatz, | dises haupt behütet Prâṇa, die speise, und der geist [Manaḥ]. in die höhe geschaffen, in die quere geschaffen, alle weltgegenden hat der mensch erfüllt, | der die burg des brahma kennt, nach der er Puruša genannt. wer weisz, dasz die burg des brahma von amṛta [unsterblichkeit] umgeben ist, | dem haben das brahma und die brâhma's sehkraft atem [prâṇa] und kind gegeben. den läszt die sehkraft nicht im stiche, nicht der atem vor dem alter, dem des brahma burg bekannt, nach der er Puruša benannt. 30.

acht umkreise, neun tore hat der götter unbezwingliche burg; in ihr ist ein goldener behälter, der Svarga, von liecht umhüllt. in disem goldenen behälter, der drei fächer [speichenartig vom mittelpunkte auszgehnd], drei stützen hat, | was dort für ein seelenfest [gefeiert wird], das wiszen die kenner des brahma. die stralende, goldene, von herlichkeit umhüllte, die goldene burg, die unbezwungene, hab' ich das brahma betreten. 35.

Ath. V. X. 7.

In welchem glide von ihm hat sein tapaḥ, in welchem glide von ihm hat das ṛtam seinen stand? | wo weilt das heilige werk, wo sein glaube, in welchem glide hat sein satyam den standort? ausz welchem glide von ihm flammet Agni, ausz welchem glide weht der Mâtariçvâ, | von welchem glide ausz denet der mond sich, meszend des groszen Skambha körper? in welchem glide von ihm hat die erde ihren stand, in welchem glide von ihm steht der luftkreis? | in welchem glide steht der himel fest gemacht, in welchem glide was über den himel hinausz ist? wohin verlangend flammet hoch auf Agni, wohin verlangend weht Mâtariçvâ | wohin verlangend nemen ihren weg die heiligen handlungen? den Skambha nenne, welcher von den vilen ist es denn? wohin gehn die halbmonde, wohin die monde, mit dem jare zusammen sich findend? | wohin eben auch die ṛtu's und die ârtava gehn: den Skambha nenne°

wohin verlangend eilen die jugendlichen zwei, verschiedener farbe, tage und nächte, zusammen sich findend? | wohin strebend auch die waszer ihren weg nemen: den° auf den stützend Prajâpati alle welt fest hielt [festgehalten gemacht], | den Skambha nenne: welcher von den vilen ist es denn? was das höchste ist und das unterste, und das mittlere das allgestaltige hat Prajâpati geschaffen, | wie weit [durch wie vil] ist Skambha eingedrungen dabei, was er nicht durchdrungen, wie vil war disz? wie weit steckt der Skambha in dem gewordenen, wievil ist das künftige, das an ihm haftet? [anvâçaye ist 3. si.] | als das eine glid er zu tausend machte [an tausend stellen er schuf], wie weit ist Skambha da eingedrungen? wo die welten und ihre hüllen wo die waszer das brahma [âpaḥ das heilige werk?[die leute kennen, | wo asat [das nicht sein] und sat [das sein] enthalten, den Skambha° 10.

wohin hinweg gegangen das tapaḥ das höchste heilige werk erhält, | wo das ṛtam, wo die çraddhâ, wo das heilige werk [apaḥ die waszer?] und das brama vereint | den° in dem die erde, der luftkreis, in dem der himel festgemacht | wo Agni, Candramâḥ, Sûrya, Vâta stehn, auf angewiesenem platz, den Skambha° in des körper die dreiunddreiszig götter alle aufgenomen sind, | den Skambha° wo die erst-

gebornen Ṛši's, die ṛk, die sâman, die yajuḥ, die Mahî, | in welchem seinen platz der Eine Ṛši hat: den Skambha° in welchem unsterblichkeit und tod über den menschen verhängt vereint sind, | dessen adern das meer, über dem menschen, vereint befestigt, den Skambha° 15.

dem die vier weltgegenden als hauptadern stehn, | wohin hinweg das opfer geschritten: ° die das brahma im menschen kennen, die kennen den zu oberst stehnden [Parameš̩ṭhin]; | wer den Parameš̩ṭhin kennt, und den Prajâpati kennt, | die das höchste brâhmaṇa [jyešṭham brâhmaṇam] kennen, die haben in folge dessen den Skambha erkannt. dessen haupt Vâiçvânara, dessen sehkraft die Añgiras waren | dessen glider die Yâtu [yati?] den Skambha nenne, welcher von den vilen war es denn? des antlitz man das brahma nannte, dessen zunge die Madhukaçâ, | dessen euter man die virâṭ nannte, den Skambha° von dem die ṛk sie abgehauen, abgeschabt die yajuḥ haben, | dessen haare die sâman, des antlitz die atharvâñgiras [mantra], | den Skambha° 20.

den zweig des nichtseins, der hervorragt, den betrachten die leute als das höchste, | auch vom sein denken andere [apare? oder 'avare' 'die untern'?] [so], die disem deinem zweig vererend nahn. wo die Âditya, die Rudra, wo die Vasus ihren gemeinsamen platz haben, | wo das gewordene, was noch werden soll, aller welten festen stand, den Skambha° dessen schatz dreiunddreiszig götter immerdar bewachen, | wer weisz jetzt disen schatz, den o götter ihr bewachet? wo die brahmakundigen götter [mit Muir devá statt devâ] dem höchsten brahma vererend nahn, | wer auch nur dise klar sieht, der brahman kann ein wiszender heiszen [dürfte ein verkünder (des brahma) sein?]. Grosze [bṛhantaḥ] mit namen die götter heiszen, die ausz dem nichtsein entstanden sind, | ein glid des Skambha haben ehmals [purâ st. paro] die leute gesagt dasz das nichtsein sei. 25.

wo Skambha zeugte, das alte [die alte welt] ausz sich hervorgehn liesz, | einzig das haben als altes glid des Skambha sie in folge dessen erkannt [oder: als ein glid des Skambha haben sie das alte in folge dessen erkannt]. in des körper die dreiunddreiszig götter als glider verteilt waren, | dise dreiunddreiszig götter kennen einzig nur die brahmakenner. Hiraṇyagarbha kennen die leute als höchsten über den hinausz sich nichts sagen läszt; | Skambha aber gosz dises gold im anfang [aller dinge] in die welt. auf dem Skambha die welten, auf Skambha das tapaḥ, auf Skambha das ṛtam ruht, | Skambha ich kenne von angesicht dich; alles auf [disem] Indra ruht [oder: ich kenne, den Skambha, dich von angesicht als ganz auf Indra beruhend]. auf Indra die welten, auf Indra das tapaḥ, auf Indra das ṛtam ruht, | als Indra kenn ich von angesicht dich, das ganze auf Skambha beruhnd.

mit dem [einen] namen ruft den [andern] namen man, vor der Sonne vor der Ušas, | als der ungeborene [aja] zuerst zu stande kam, hat er dise seine selbstherrschaft angetreten, über die es nichts höheres, gewordenes gibt. dessen auszmasz die erde ist, und der luftkreis der bauch, | der den himel sich zum scheitel gemacht, disem höchsten [jyešṭhâya] brahma sei vererung. des aug die sonne und der immer [wider] neue mond | der den Agni sich zum mund gemacht, disem° des atem und hauch der wind, des sehkraft die Aṅgiras waren, | der sich die weltgegenden zu gefülsorganen machte, disem höchsten brahma sei vererung. Skambha hält fest himel und erde, dise beiden, Skambha hält fest den weiten luftraum; | Skambha hält fest die sechs weiten weltgegenden, Skambha hat dise ganze welt erfüllt.

der ausz ermüdung und erhitzung [çramât tapasaḥ] geboren alle welten zu stande gebracht hat, | der den soma sich auszschlüszlich eigen gemacht hat, disem höchsten brahma sei vererung. warum rastet der wind doch nicht, warum rastet nicht der geist? | warum doch strebend nach dem satyam rasten niemals je die waszer? ein groszes fest in der welt mitte, im tapaḥ stehnd, auf des waszers rücken, | zu ihm begeben sich [bei disem befinden sich] alle götter, so vil ihrer sind, wie rings an des baumes stamm [des baumes] äste [? skandhe oder skandham]. dem mit händen mit füszen mit stimme mit or mit auge, | dem immerdar die götter tribut leisten im auszgemesznen [opferplatz festplatz vgl. IX. 8, 43.], ungemeszenen den Skambha nenne, welcher von den vilen ist es doch? weg von disem getrieben die finstre, befreiet sei von sünde er, | alle liechter auf disem, die drei nämlich, die bei Prajâpati.

wer das goldne ror kennt, das steht im waszer innen, | das ist ja der verborgene Prajâpati. einzig die zwei jungen verschiedener farbe weben das gespinnst abwechselnd gehnd das mit sechs pflöcken [befestigte], die eine zieht die fäden ausz, die andere schieszt sie ein [oder: nimt sie?], nicht brechen die beiden ab, nicht komen ans ende sie. von disen beiden, die gleichsam herum tanzen [um mich], unterscheid ich nicht, welche vorausz ist [purastât]; | ein mann webt dises, ein mann schneidet [löst?] es ausz, er hat es hinauf zum himelsgewölbe gezogen. diese pflöcke haben den himel gestützt, die sâman haben sie zu webeschiffchen zum weben gemacht.

XI. 8.

Als Manyu [eifer] heim fürte seine frau, ausz Saṅkalpa's [Entschlusz] haus, | wer waren, wer, der frau brautfürer [werber], und wer war der erste werber? Tapaḥ [inbrunst] waren es und Karma [werk]

innen im groszen meere; | das waren die werber um die frau, das Brahma aber hauptwerber war. zehn sind zusammen geboren worden götter vor den andern göttern, | der sie von angesicht kennen sollte, der kann jetzo groszes [das grosze] sprechen. atem und hauch, gesicht, gehör, unvergänglichkeit, vergehn, | innerer hauch, und äuszerer hauch stimme geist die brachten das denken [den gedanken] den plan [zu uns]. noch nicht geboren waren die Ṛtu's, auch Dhâtar und Bṛhaspati, | Indra und Agni, die Açvinâ, welchen höchsten haben also dise [zehn] verehrt?

tapaḥ war und karma auch in dem groszen ocean [wogenreichen]; tapaḥ war ausz dem karma entstanden, dises [karma] haben als höchstes sie verert. welche erde früher als dise war, die um welche die kenner der höchsten warheit [addhâ-ti] wiszen, | wer dise mit namen kennet [tâm], mag sich halten für einen kenner der alten zeit. woher ist Indra, woher Soma, woher ist Agni geboren? | woher ist Tvaštar entstanden, woher ist Dhâtar geboren worden. ausz Indra ist Indra, ausz Soma Soma, ausz Agni Agni geboren worden, | Tvaštar ward ausz Tvaštar geboren, Dhâtar ausz Dhâtar geboren ward. die zehn götter, welche waren, geboren vor den göttern noch, | an welchem orte weilen die, nachdem sie die welt den söhnen übergaben?

als er haare knochen senen fleisch und mark zusammen brachte, | als den leib mit füszen er versehn, nach welcher welt hin hat er sich nun begeben? woher hat die haare, woher die senen, woher die knochen er gebracht? | die glider, die gelenke, das mark, wer hat das fleisch gebracht, woher? Samsik mit namen die götter [hieszen], die die zurüstung [sambhârân auch die fürs opfer] zusammenbrachten, | nachdem die götter zusammen gegoszen hatten den sterblichen, giengen sie in den puruša [menschen] ein. die zwei schenkel, die füsze, die kniescheiben, das haupt, die hände, das gesicht, | rippen, die seiten mit den brüsten, welcher ṛši hat das zusammengefügt? haupt und hände und gesicht, zunge, hals, das bein der brust, | mit haut umhüllend hat disz alles Mahî als mit einem bande fest zusammengefügt [samdhâ samadadhât].

der leib der grosze, der da lag mit einem bande fest beschloszen, | wer hat die farbe ihm gebracht, mit [in] der er jetzt erglänzet? alle götter halfen dazu, das merkte eine gute frau, | Îçâ, die des wunsches gattin, sie hat die farbe ihm gebracht. als Tvaštar ihn aufgebort, er der des Tvaštar höhrer vater, | machten die götter den sterblichen zu [ihrem] hause, und giengen in den menschen ein. schlaf allerdings und mattigkeit, Nirṛti und die gottheiten Pâpman [sünde] mit namen | alter, kalheit, graues haar, die giengen in den

körper hintendrein. ansehnlichkeit unansehnlichkeit, Râti's und Arâti's | alle arten hunger und durst, die giengen in den körper hinterdrein.

diebstal, übeltat, krumme tat, warheit, opfer, groszer ruhm, | macht, herrschaft, gewaltigkeit, giengen in den körper hinterdrein. alle arten tadel und ihr gegenteil, wozu man pfui sagt, und wozu nicht, | glaube und unglaube, und freigebigkeit, giengen in den körper hinterdrein. alles wiszen alles nichtwiszen, und anderes was unterricht verleiht, | auch das brahma gieng in den körper ein, ṛk sâma und yajuḥ. ergötzung freude jubelndes entzücken, | lachen, possen, tanz giengen in den körper hinterdrein. alle klagen, jammer lautklagender, | giengen in den körper ein, beweggründe und [damit] verbundene absichten.

atem und hauch, gesicht gehör, vergänglichkeit unvergänglichkeit, | innerer hauch und äuszerer hauch stimme geist, die gehn kräftig mit dem körper. alle wunschgebete, weisungen, unterricht und warnungen, | alle gedanken und entschlüsze, die giengen in den körper hinterdrein. die schmerzlichen beunruhigungen im blut im unterleib entstanden, | die geheimen, dünnen, dicken waszer brachten in den sich ekelnden sie hinein. brennholz machten zu knochen, acht wäszer setzten sie ihm ein, | âjyam machten die götter zu samen, und giengen in den menschen ein. alle Waszer, und die göttinnen, Virâṭ mit Brahma zusammen; | Brahma gieng in den körper ein, den körper beherscht Prajâpati.

Sûrya und Vâta haben in das auge, in den atem des menschen sich geteilt, | seinen nideren [andern] geist haben die götter Agni verlihen. darum gilt für den wiszenden dises brahma für den menschen; | denn wie rinder in dem stalle weilen alle gottheiten in ihm. mit dem ersten sterben geht er dreifach auszeinander, | dort geht er hin mit einem [teil], dort geht hin [wider] mit einem [teil], hier sinkt er nider mit einem. in den waszern, den kalten [stîmâsu], den uralten innen ist der leib aufbewart, | in disem drinnen ist die kraft des wachstums [çavaḥ], davon her wird kraft auszgesagt.

Purušasûktânuvâka. Uttaranârâyaṇam.

Vâj. S. 31, 17. ausz den waszern aufgesammelt, ausz dem safte der erde ist zu anfang Viçvakarmaṇa zu stande gekomen; | diser Tvašṭar [Viçvakarman] geht dahin die gestalt desselben bestimmend [des saftes?], das ist des sterblichen geburtsstätte, die gottheit, zu allem anfange.

18. ich weisz disen groszen Puruša, von des Âditya farbe, dem dunkel entrücket, | wer ihn gesehn hat, entgeht dem tode, kein anderer pfad ist bekannt zum gehn [nur unsterblichkeit].

19. Prajâpati bewegt im innern [im keime] sich, obwol er nicht geboren wird, wird er doch in vilen gestalten geboren; | nach seinem

wohnsitze sehn sich um die weisen, in disem haben ihren standort alle welten.

20. der den göttern glüht, der der götter purohita, | der zuerst von den göttern her geboren, anbetung dem Rucá Brâhmi.

21. den Ruca Brâhma zeugend haben zu anfang die götter disz gesagt | der brâhmaṇa, der dich kennen würde, in dessen gewalt werden die götter sein.

22. Çrî und Lakšmî sind deine frauen, tag und nacht deine flanken, die gestirne deine farbe, die Açvinâ deine auszdenung [vyâttam] | erregend errege, jenen [den paraloka] mir errege, den sarvaloka mir errege.

Vâj. S. 32, 1. sarvamedhamantrâḥ.

'Disz' ist Agni, 'disz' ist Âditya, 'disz' ist Vâyu, 'disz' Candramâḥ; | 'disz' ist helle [same?], 'disz' ist brahma, 'disz' waszer, 'disz' Prajâpati. alle nimeša [augenblicke] sind ausz dem blitze [fem.] von Prajâpati geboren, | nicht kann man ihn oben, nicht von den seiten, nicht in der mitte fest erfaszen. diser gott ist nach allen weltgegenden hin der erste geboren, und auch im keime weilt er, | er ist geboren, wird geboren werden; den menschen steht er zugewandt antlitz nach allen seiten. vor dem nichts irgend geboren, der in alle welten gekomen, | Prajâpati mit den geschöpfen zusammen sich freuend, geht mit den drei liechtern; das ist der šoḍaçî. durch den der himel gewaltig und fest die erde, von dem fest gegründet das liechtreich und das gewölbe, | der im luftkreise des raumes durchmeszer, Ka dem gotte möchten mit havis wir dienen.

Vâj. 31, 12. um himel und erde im augenblicke gegangen, um die welten, und die gegenden, um das himelsliecht, | auszbreitend der ordnung auszgesponnenen faden, hat das 'disz' gesehn, ist geworden, und war.

sarvamedha mantrâḥ.

Vâj. S. 32, 8. Venas hat das geschaut, das bewart im verborgenen ist, wo alles [in dem alles] einen mittelpunkt [nest heimat] hat, | in disem vereinigt und trennet sich alles, ein und durchgewoben ist der Vibhûs [in allen richtungen seinde] in den geschöpfen.

er verkünde es kennend disz amṛta, der Gandharva, die weit verbreitete macht, die [doch] im verborgenen, | drei seine orte sind im verborgenen, der dise kennt, ist seines vaters vater.

unser verwandter ist er, unser erzeuger, der ordner, die satzungen [gründungen?] kennt er, und alle welten, | wo die götter zur unsterb-

lichkeit [mokšaprâpakam jñânam] gelangt, ob der dritten feste zum vorschein kamen.

zu den wesen ist er gekomen, in alle welten, in alle gegenden und richtungen, | gekomen zu der erst gebornen der weltordnung, ist er mit dem âtman [jîva] in den âtman [paramâtman] eingegangen.

Vâj. S. 32, 13. sadasaspatim adbhutam I. 18, 6. Ṛgv.

des sadas herrn den wunderbaren, den ersenenswerten lieben freund Indra's | hab ich um gewinnreiche weisheit [sanim medhâm] angegangen.

durch die medhâ, welche die götterscharen und die pitar bei ihr sitzend vereren, | durch dise medhâ o Agni mach mich heute o Agni zum medhâvin.

medhâ gebe mir Varuṇa, medhâ Agni, Prajâpati; | medhâ Indra und Vâyu, medhâ verleihe Dhâtar mir.

disz mein brahma und mein kšattram sollen beide mir herlichkeit erlangen, | mir sollen die götter höchste herlichkeit verleihn und auch diser hier; svâhâ [çrîmedhe vinâ yajñâsiddhes te prârthyete].

Vâj. S. 34, 1. was von dem wachenden weit hinweggeht, das göttliche, auch von dem schlafenden hinweggeht, | das einzige in die ferne gehnde liecht der liechter, Manaḥ sei mir von heilsamem entschlusz der ursprung.

mittels dessen die heiligen werke die werkkundigen weisen bei opfer in den gemeinden die einsichtigen vollziehen, | das heiligtum, vor dem nichts war, innen in den geschlechtern, Manaḥ°

die kunde, das denken, das bewusztsein, was das liecht, das unsterbliche, in den geschlechtern innen, | ohn welches nicht irgend ein heiliges werk geschieht, Manaḥ°

durch welches dises gewordene, die welt, was noch werden wird, rings umfaszt wird durch das unsterbliche, alles, | wodurch das opfer auszgefürt wird mit den siben hotarn, Manaḥ°

in dem enthalten die ṛk die sâman die yajuḥ, in dem sie ihren standort wie in des wagens nabe die speichen haben, | mit dem verwebt alles denken der geschlechter, Manaḥ°

der wie ein guter lenker des wagens wie die rosse die menschen, kräftig, wie mit zügeln die renner fürt, | der im herz ruhend, der rürige, zugleich das schnellste, Manaḥ°

§ 99.

Vâj. S. 22. Açvamedha. — 25. zu Ṛgv. I. 162. 163.

2. sie haben ergriffen disen gürtel der ordnung, in dem ersten alter bei den opfervereinen durch weisheit; | er hat sich eingestellt zu diser pressung zu der heiligen ordnung vollendung den beginn ankündigend [saram ârapantî?].

3. zaum bist du, welt bist du, faszer, festhalter; | als solcher geh zu Agni Vâiçvânara, dem weit berühmten, mit svâhâ dargebracht.

4. [brahmâ prasâuti tam (adhvaryum): tam badhâna [açvam] devebhyaḥ prajâpataye tena râdhnuhi].

Vâj. S. 22, 11. wir rufen auf Savitars des gottes warhaftes gewärendes wolwollen, da die erde er bedenkt [oder mahîm sumatim? der grosze gnade im geiste hegt] Savitars des gottes gnade die warhaftes gewärende rufen wir auf.

10. hiraṇyapâṇim ûtaye Ṛgv. I. 22, 5.

Vâj. 22, 12. wir streben an den schönen preis des, der meret die gnade, Savitars gabe streben wir an, | beim gotte, der die gedanken kennt.

13. den geber, den warhaften herren zur grösze Savitar rufe ich herbei, | zu der pressung zu dem âsava für die götterbewirtung.

14. des gottes Savitar absicht, den viçvadevya-âsava, | glück mit unserm gedanken [werk] beabsichtigen wir.

15.—17. Svišṭakṛti.

Vâj. S. 23, 7. wie der wind zu den waszern gegangen, so den lieben leib des Indra | disen [renner] o stotar, auf disem wege, das ross, sollst du wider keren machen.

8. Mahišî Vâvâtâ Parivṛktâ s. 45. 53.

9. Brahmodyam sieh seite 391 u. flg.

Vâj. S. 23, 14. gekräftigt ist durch den zügel der wagen, gekräftigt durch den zügel das ross; | gekräftigt in den waszern der waszergeborne, der b r a h m a n, wenn s o m a s e i n v o r k ä m p f e r ist.

15. selber, o renner, gestalte den leib dir, selber opfre dich, selber b e l i e b e [jušasva δοκείτω σοι], | deine grösze ist von einem andern nicht zu erreichen.

Vâj. S. 23, 17. Agni war opfertier, sie haben es geopfert, er hat dise welt erobert, in welcher Agni war, | disz wird deine welt sein [dise welt wird dein sein], die wirst du erobern; trinke disz waszer. — Vâyu° — Sûrya°

18. Ambâ Ambikâ Ambâlikâ, niemand fürt mich hin zu ihm [zu dem pferde]; das pferdlein schläft bei der Subhadrikâ ausz Kâmpîlâ.

19. dich der scharen scharenherren rufen wir, der freunde freundesherren, der schätze schatzherrn o mein vasu! zu mir nem ich, was den keim trägt; du treib her, was den keim trägt.

20. wir beide wollen die vier füsze zugleich auszstrecken; Adhvaryu: in der svargawelt bedeckt euch; der stier, der hengst ist samen schaffend, er schaffe samen [açvaçiçnam upasthe kurute].

21. gib auf den guda den samen, da die schenkel sie erhoben; gradausz, o hengst, lasz es gehn, das ist der weiber lebendiger genusz.

Vâj. S. 23, 22. [aṅgulyâ yonim pradeçayann âhâ dhvaryuḥ kumârîm prati [sopahâsam]:

welches kleine vöglein da âhalak so zwitschernd geht, | in die öffnung stöszt er den penis, und es tropft hinein das flüszlein.

kumârî adhvaryum pratyâha:

'welches kleine vöglein dort âhalak so zwitschernd geht', | da gleichsam dein gesicht so sagen will, o Adhvaryu, so sprich [lieber gar] nicht mich an.

brahmâ mahišîm pratyâha:

der vater dein, die mutter dein, die steigen in des baumes wipfel (vgl. Ath. V. V. 5, 3.); | ich bin nasz vorn, sagt dein vater, und fürt einen stosz gegen die scheide.

die mahišî mit ihrer dienerin sagt zum brahman:

die mutter dein, der vater dein, die scherzen in des baumes wipfel, | weil dein gesicht gleichsam so reden will, Brahman sprich nicht vil zu uns.

udgâtâ vâvâtâmâha (zu einem manne kam cin naram pratyâha):

hebe hoch sie in die höhe, wie auf den berg tragend die last; | da soll ihr mittler glid gedeihn, wie wer in külem wind [getreide] schwingt.

Vâj. S. 23, 27. Vâvâtâ udgâtâram pratyâha:

hebe disen hoch in die höh, wie auf den berg tragend die last; | da soll sein mittleres regen sich, wie wer [getreide] schwingt bei külem winde.

28. Hotâ parivṛktâm âha:

wenn in diser enge spalte das kurze dicke hinein er stöszt, | zittern die hoden an ihr wie am kuhhuf zwei çakula zwei fischlein [?]

die parivṛktâm sagt zum hotar:

wenn die götter geholfen haben dem lalâmagu, dem feuchten, | zeigt die frau durch den schenkel die augenscheinliche warheit [satyasyâ kšibhuvaḥ šašṭhyâu dvitîyârthe comm.].

Kšattâ-Pâlâgalîm âha:

wenn die gazelle getreide friszt, denkt [der eigentümer] nicht, dasz

vieh gefüttert worden, | ist die çûdrâ bulin des Arya, so will [der çûdra] kein geld für narung.

die Pâlâgalî zum Kšattar:

wenn die gazelle getreide friszt, meint [der eigentümer] nicht, dasz die narung vil; | wenn ein çûdra bule einer Aryâ, denkt er nicht an die narung.

Dadhikrâvṇo akârišam ityâdi; açlîlabhâšaṇam samâptam (ende des unanständigen gespräches).

Vâj. S. 23, 34. tisrah patnyo ꞩsipathân kalpayanti açvasya sûcibhiḥ:

die zweifüszigen alle und die vierfüszigen, die dreifüszigen alle und die sechsfüszigen, | die kein metrum haben und die metrischen die metra[chandaḥ]arten sollen mit nadeln dich opfern [çamyantu tvâ zum opfer zurichten[.

35. die weltgegenden mit heren namen, die reichen, die fürstlichen, | die wolkenblitze, die stimmen, sollen mit nadeln dich opfern.

36. die frauen die gattinnen sollen mit verstand die haare dir trennen, | der götter frauen, die weltgegenden, sollen mit nadeln dich opfern.

37. die silber gold und blei [oder eisen] nadeln werden als helferinnen zu der arbeit verwandt; | in des renners, des rosses, haut sollen sie besorgend [das ross, das werk] nähte machen.

Vâj. S. 23, 39. wer [kaḥ] schneidet dich an? wer schneidet dich auf? wer richtet deine glider her? | wer ist dein weiser schlächter [çamitâ]?

40. die ṛtu's immer zur rechten zeit sollen die gelenke als schlächter zerlegen, | mit des Samvatsara schärfe [tejasâ glanze] sollen bei den opfern [in den opferhandlungen] sie dich schlachten.

41. die halbmonde und die monde, die sollen deine gelenke zubereitend anschneiden, | tag und nacht die sollen, die vilen, und die Marut das abgeriszene dir [wider] zu schicken.

42. die göttlichen adhvaryu die sollen dich anschneiden und zerschneiden, | alle sollen mit dem opfern beschäftigt deine glider gelenkweis trennen.

43. Dyâus und Pṛthivî Luft und Vâyu sollen auszfüllen deinen risz; | Sûrya mit den Nakšatra soll dir richtig deinen ort verschaffen.

44. heil sei deinen vordern glidern heil auch deinen hinteren, | heil den knochen, heil dem marke, heil sei deinem leibe.

Vâj. S. 29, 1. Âpriya açvastutayaḥ.

Entflammt, auszschmückend die vorratskammer der lieder, honigreiches ghṛta strömend, | ein renner befördernd den renner, o Jâtavedâḥ, für' ihn zu der götter liebem orte.

2. mit ghṛta salbend die götterbegangenen pfade, vorkundig geh zu den göttern der renner; | o ross, die weltgegenden sollen mit dir sein, die svadhâ schaffe disem, dem opferer.

3. anzuflehen bist du und zu preisen, o renner, rasch und opferwürdig bist du, o ross; | Agni mit den Deva's mit den Vasu's eines beliebens soll dich, Jâtavedâḥ, den frohen renner befördern.

4. mit wolgefallen am gestreuten barhis [am barhis], mit reichlicher streuung das weit und breit auf der erde sich auszdent, | soll das den göttern verbundene Aditi eines sinnes, bequem es machend in glück es versetzen.

5. dise glückseligen euern die vollkomnen mit den flügeln sich auftunden, den hochramigen, | die hohen pforten sich schmückend, die tore die göttlichen, soll bequem zu betreten sein.

Vâj. S. 29, 6. zwischen Mitra und Varuṇa die wandelnden bei der opfer antlitz [anfang] zusammen sich findend, | Ušas und Nacht euch, die schön goldenen die schön gebildeten, lasz ich her sich setzen an des opfers orte.

7. die ersten euch die wagen genoszen die schönfarbigen zwei götter, die alle welten schauen, | die hab ich freundlich gestimmt, die antrib schaffen [mimâno? als aneiferer euch bereitend?] die zwei hotar die durch ihre unterweisung zeigen das liecht.

8. mit den Âditya's wünsche Bhâratî unser opfer, Sarasvatî mit den Rudra sei uns gnädig, | Iḷâ mit den Vasu's hergerufen eines sinnes soll unser opfer zu den göttern schaffen.

9. Tvašṭar hat den götterverlangenden helden geschaffen, von Tvašṭar komt der renner, das rasche ross; | Tvašṭar hat dise ganze welt hervorgebracht, dem schaffer von vilem hier, o hotar, sprich die yâjyâ's.

10. das ross mit ghṛta gesalbt am leibe soll je zu den zeiten an den ort der götter gehn, | der baum, kennend weithin die götterwelt, soll die von Agni gewürzten speisen füren.

11. stark gedihen durch des Prajâpati inbrunst, nimst du sogleich wie du geboren bist, Agni, das opfer, | an der spitze gehnd mit dem havis, das mit svâhâ dargebracht, wandle, das havis sollen eszen die zu gewinnenden götter.

§ 100.

Eine einfache išṭi von den prayâja angefangen.

Die form der darbringung bei einer išṭi, wie das brâhmana sie lert, ist höchst compliciert; wir wollen versuchen die einzelnen teile zu geben, wobei jedoch zu bemerken, dasz oft der eine oder der andere teil felt, was besonders von den schluszcerimonien gilt. Vgl. bes. Ind. St. X. Die eigentliche darbringung wird meist durch die prayâja (in verschiedener zal) eingeleitet, z. b. bei der prâyaṇîyešṭi des Agnišṭoma, wozu die Âprîsûkta verwendet werden:

Adhvaryuḥ: om çrâvaya — Agnîdhrá: astu çrâušaṭ (nachdem er ein hölzernes schwert, den sphya, in die hand genomen und zwölf halme kuçagras, idhmasamnahanâni, herumgebunden hat, wobei er drei knoten macht, trisamdhânam) — nun komen die prayâja prâiša

Adhvaryuḥ spricht den prâiša für samidh — hotâ yakšat-samidham
Hotâ: ye yajâmahe
Adhv. für Tanûnapât — Tanûnapâtam
Hotâ: ye yajâmahe
Adhv. für Iḷâ — Iḷâm
Hotâ: ye yajâmahe
Adhv. für devam barhiḥ — devambarhiḥ
Hotâ: ye yajâmahe
Adhv. für Svâhâkâra — Svâhâkâram
Hotâ: ye yajâmahe. (Die Vâj. S. enthält zalreiche âprî-sûkta, pra- und anuyâja prâiša).

Bei einer puroḍâs-darbringung komen vorausz die zwei cakšušî genannten âjya-stücke (für Agni und Soma, oder das eine davon nach dem puroḍâs) von geschmolzener Butter Âit. Br. I. 17. note; je eine puro 'nuvâkyâ für dieselben.

(Savašatkârâsu âhutišu caturavattam hotavyam; krama: anuvâcanam [ânuvâkyâ prâiša avadânât prâgdeyaḥ] avadânam atikramyâçrâvya yâjyârthaḥ prâišaḥ Kâ. 3, 3, 12.).

(Der ganze krama der puroḍâs-darbringung Kâ. 3, 3, 24. com. beim pûrṇamas).

Adhvaryuḥ: hotânubrûyât Svastyâi Pathyâyâi
Hotâ: X. 63, 15. svastí naḥ pathyâsu dhanvasu svasty apsu vṛjane svarvati | svasti naḥ putrakṛthešu yonišu svasti râye maruto dadhâtana ||
Adhvaryuḥ: hotâ yakšat Svastim Pathyâm
Hotâ yajati: ye yajâmahe Svastim Pathyâm

16. svastir iddhi prapathe çrešṭhâ reknasvatî abhi yâ vâmam eti | sâ no amâ so araṇe ni pâtu svâveçâ bhavatu devagopâ ||

<table><tr><td>vâušaṭ
vâg ojaḥ saha ojaḥ
mayi prâṇaḥ
yajamâna: ojaḥ saha ojah</td><td>Agne vîhi
dar-
bringung</td><td>vâušaṭ
vâg ojaḥ saha ojaḥ
mayi prâṇaḥ
yajamâna: ojaḥ saha ojaḥ</td></tr></table>

so weiter für Soma I. 91, 1. 4. Savitar V. 82, 7. 9. Aditi X. 63, 10. Ath. V. VII. 6, 2. je eine anuvâkyâ und yâjyâ.

Svišṭakṛt ausz der linken seite der havis

Adhvaryu: hotânubrûyât: Agnaye svišṭakṛte

Hotânubrûte: piprîhi devân uçato yavišṭha vidvân ṛtûnr ṛtupate yajeha | ye dâivyâ ṛtvijas tebhir agne tvam hotṛîṇâm asi âyajišṭhaḥ || X. 2, 1.

Adhvaryur âha: Hotâ yakšad Agnim Svišṭakṛtam

Hotâ yajati: ye yajâmahe Agnim Svišṭakṛtam

sed agnir agnînr atyastvanyân yatra vâjî tanayo vîḷupâṇiḥ | sahasrapâthâ akšarâ sameti || VII. 1, 14. 15.

<table><tr><td>vâušaṭ
vâg ojaḥ saha ojaḥ
mayi prâṇaḥ
yaj. ojaḥ saha ojaḥ</td><td>Agne vîhi</td><td>vâušaṭ
vâgojaḥ saha ojaḥ
mayi prâṇaḥ
yaj. ojaḥ saha ojaḥ</td></tr></table>

Bei puroḍâs-darbringung wird das prâçitram (prâçitraharaṇam für das gefäsz) für den brahman ausz der mitte genomen, ein sechsfacher abschnitt 'šaḍavattam' für den agnîdhra, und zwei stücke für den brahman und den opferer.

Iḷâ und avântareḍâ, erstere von der rechten seite und ausz der mitte der havis in fünf abschnitten (Çatp. br. I. 8, 1, 12. u. flg.) für die vier priester und den opferer, letztere ausz den puroḍâs-teilen derselben für den hotar genomen. Priester und opferer faszen sodann das iḍâpâtram, und Ilâ wird aufgefordert zu erscheinen Açv. Çr. 1. 7. Kâ. 3, 4, 1. 10.—13.

Iḷopahvânam upânçu leise:

upahûtam rathamtaram saha pṛthivyâ | upa mâm rathantaram saha pṛthivyâ hvayatâm | upahûtam vâmadevyam sahântarikšeṇa upa mâm vâmadevyam sahântarikšeṇa hvayatâm | upahûtam bṛhat saha divâ upa mâm bṛhat saha divâ hvayatâm | upahûtâ gâvaḥ sahâ ṛšabhâḥ | upahûtâ saptahotrâ | upahûteḍâ taturiḥ | upahûtaḥ sakhâ bhakšaḥ | upahûtam hek |

Laut:

iḷopahûtopahûteḍopo asmân iḷâ hvayatâm iḍopahûtâ | mânavî ghṛta-

padî | mâitrâvaruṇî | devakṛtopahûtâ | upahûtâ dâivyâ adhvaryava upahûtâ manušyâḥ | ya imam yajñam avân ye ca yajñapatim avardhân ||

Bei dem nigada 'iḷopahûtâ' legt der adhvaryu den rest des puroḍâs auf das barhis, der opferer weist den priestern ihren anteil an, und murmelt [japati] ein gebet an die manen Vâj. S. 2, 31.

Der hotar spricht das Dyâvâpṛthivyupahvânam:

upahûte dyâvâpṛthivî pûrvaje ṛtâvarî devî devaputre | yayor idam sarvam adhyupahûto yajamânaḥ.

Unterdessen gibt der opfernde dem Agnîdhra das šaḍavattam, das diser verzert; der opferer Vâj. S. 2, 10. b. a.

Der hotar recitiert die âçis:

uttarasyâm devajajyâyâm upahûtaḥ | bhûyasi haviškaraṇe upahûtaḥ | jîveyam prajâ me syât çriyam gacheyam | devâ me idam havir jušantâm ||

Der opferer murmelt dazu ein gebet Çatp. br. I. 8, 1, 42.

Alle verzeren ihre iḷâ, der brahman und der opfernde [letzterer immer nur, wenn er brâhmaṇa ist] ihren besondern anteil. — Reinigung in den pavitrawaszern Vâj. S. 6, 22, 3. — Kât. 3, 4, 25. — Der anvâhârya Kâ. 3, 4, 30.

Agnyanvâdhânam Kâ. 3, 5, 1. Vâj. S. 2, 14. a. b.

Anuyâja (verschieden; felen manchmal) an devam barhiḥ | devo Narâçansa | devo Agniḥ Svišṭakṛt Kâ. 3, 5, 5.).

Die sruk und die upabhṛt werden dann auf die vedi nidergelegt; der opferer oder der adhvaryu schiebt sie auszeinander [Kâ. 3, 5, 7. Vâj. S. 2, 15. srugvyûhanam], letzterer salbt mit der juhû die drei paridhi (Vâj. S. 2, 16. a. b. c.); er nimt den ersten:

Adhvaryur âçrâvayati: om çrâvaya — Agnîdhra: astu çrâušaṭ

Adhvaryuḥ: išitâ dâivyâ hotâraḥ (bhadravâcyâya); damit fordert er den hotar zum sûktavâka auf (ein sûktavâka prâiša V. S. 21, 59. 60. 61.):

idam dyâvâpṛthivî bhadram abhût | ârdhma sûktavâkam uta namovâkam | Agne tvam sûktavâg asi upaçrutî dyâvâ pṛthivyoḥ | omanvatî te 'smin yajñe yajamâna dyâvâ pṛthivî stâm | çamgavî jîradânû | atrasnû apravede | urugavyûtî abhayamkṛtâu | vṛšṭidyâvâ rîtyâpâ | çambhuvâu mayobhuvâu | ûrjasvatî ca payasvatî | sûpacaraṇâ ca svadhicaraṇâ | tayor âvidi ||

Hierauf nimt der adhvaryu den prastarabündel, der den opferer vorstellt, 'samjânâthâm dyâvâ pṛthivî Mitrâ varuṇâu tvâ vṛšṭyâvatâm — er salbt ihn (Vâj. S. 2, 16.) an spitze, mitte und wurzel (trišu api sthânešu vyantu vayaḥ), darauf die juhû an der spitze, die upabhṛt in

der mitte, die dhruvâ am griffe; dann nimt er einen halm weg, hält den prastara einen augenblick (V. S. 2, 16. flg.) und wirft ihn dann ostwärts (göttergegend) mit der juhû ins feuer (prastarahomamantrâḥ Kâty. 3, 6, 12.).

Er wirft den halm ins feuer, nachdem der agnîdhra gesagt hat: anuprahara.

Dann berürt er sich und sagt: cakšušpâ asy agne cakšur me pâhi.

Hierauf fordert der Agnîdhra den Adhvaryu auf:

samvadasva (tvam mayâ saha çamyuvâkaprâišârtham).

Adhvaryu fragt: âgan [prastara-çarîro yajamânaḥ svargam lokam]? d. i. ist der prastara verbrannt?

Agnîdhra: âgan. — Adhvaryu: çrâvaya [hotâram] — Agn. çrâušaṭ.

Adhvaryu: svagâ dâivyâ hotṛbhyaḥ svastir mânušebhyaḥ. (warscheinlich: hotaḥ çamyuvâkam çansa):

Hotar recitiert den çamyuvâka.

tac cham yor âvṛṇîmahe gâtum yajñâya gâtum yajña-pataye dâivîḥ svastir astu naḥ svastir mânušebhyaḥ | ûrdhvam jigâtu bhešajam | çam no astu dvipade çam catušpade ||

(Adhvaryuç câgnîcca devalokam yajamânam api nayathaḥ) Vâj. S. 2, 17.

Der adhvaryu wirft die drei paridhi ins feuer mit der bloszen hand, und die in der juhû und upabhṛt enthaltenen überbleibsel des âjya (samsrava). Zuerst den mittlern paridhi:

yam paridhim paryadhatthâ agne deva paṇibhir guhyamâṅaḥ | tam te etam anu jošam bharâmi eša nettvad apacetayâtâi ||

dann die zwei andern: agneḥ priyam pâtho apîtam — opfert die samsrava.

er faszt juhû und upabhṛt: samsravabhâga stha išâ bṛhantaḥ prastarešṭhâ paridheyâç ca devâḥ | imâm vâcam abhi viçve gṛṇantaḥ || âsadyâsmin barhiši mâdayadhvam svâhâ vâṭ ||

Der Adhvaryu legt die zwei sruk auf die deichsel des wagens, von dem die havis genommen, legt den sphya auf die linke schulter und die sruk darauf.

Hotar mit dem veda, Adhvaryu mit den opferlöffeln, Agnît mit dem âjyakruge gehn (upânçu) zum gârhapatya (zum yajatiorte) und es erfolgen die patnî-samyâjâḥ für Soma Tvašṭar Devapatnî's Agni gṛhapati (oder in anderen fällen Râkâ Sinîvâlî Kuhû Anumatî).

Der adhvaryu läszt sich auf sein rechtes knie nider und bringt ausz der âjya-sthâlî je eine spende den genannten gottheiten, bei der dritten faszt die frau des opferers den Adhvaryu (davon wol der name?). Auch

hier folgt iḷâbhakšaṇam nach der spende für Agni, und können die formalitäten bisz zum çamyuvâka widerholt werden. Kâ. 3. 7, 13.

Zwei âjyaspenden an Agni und Sarasvatî Kâ. 3. 7, 18. Vâj. S. 2, 20. im dakšiṇâgni, nachdem vorher holz aufgelegt worden, wohin auch die melreste, die kleben gebliben, komen Kâ 19. mantra.

Hierauf löst die gattin den vedabüschel und ihre schürze (Vâj. S. 2, 21. Kâ. 3, 8, 2. mantra) und streut die grashalme bisz zur vedi hin: vedo 'si yena tvam deva veda devebhyo vedo 'bhavas tena mahyam vedo bhûyâḥ |

Der adhvaryu opfert nun von dem in der dhruvâ befindlichen âjya das samišṭayajuḥ Vâj. S. 2, 21. zu dem zwecke, dasz das opfer vorwärts gehe, und seinen entsprechenden standort einneme (prâṅ me yajño 'nu samtišṭhâtâi): devâ gâtuvido gâtum vittvâ gâtum ita | manasaspate imam deva yajñam svâhâ vâte dhâḥ.

Ein homa nâçadošâdâu Vâj. S. 2, 22.

Der adhvaryu gieszt das praṇîtâwaszer auf die vedi Vâj. S. 2, 23. mit einem puroḍâsscherben wirft er körner (kaṅa-samûha) für die rakšas (rakšasâm bhâgo 'si) auf den utkara und gieszt ein volles waszergefäsz um den âhavanîya. Nach verschiedenen cerimonien entäuszert sich der yajamâna seines vratam Vâj. S. 1, 5.

Vile einzelheiten haben der kürze wegen übergangen werden müszen, hauptsächlich wurde der gang des vollmondopfers berücksichtigt.

TEXTBEILAGEN.

I.

DIE IM ṚGVEDA NICHT VORKOMENDEN STROPHEN DES SÂMAVEDA.

Nach VI. 16, 13.

I. 1, 1, 1, 10. o Agni, bring helligkeit, uns zu groszer hilfe, | ein gott bist du uns zu schauen.

I. 1, 2, 2. besteht ausz lauter anfangsstrophen; VI. 24. musz ausz zwei sûkta's zusammengesetzt sein. Ausz I. 1, 2, 2, 1. ersehn wir also, dasz uns ein ganzer sûkta felt, dessen erste strophe wir nur mer erhalten haben:

bringt havis dar, macht glänzend, setzt an seinen platz den herren des hauses als hotar, | an der Iḍ orte mit anbetung vereret den verehrungswürdigen der häuser, dem dargebracht werden die havya.

I. 1, 2, 4, 2. auch für dise strophe besteht eine ähnliche möglichkeit, da die ganze daçati (mit auszname von str. 9. VIII. 63, 4.) villeicht ausz anfangsstrophen besteht, indem mit str. 3. 6. sûkta's ser wol beginnen konnten:

wenn der mann (der kriegsmann) eifrig ist, der sterbliche den Agni entzündet, | und alsogleich dargebracht hat havya, möchte er genieszen göttliches schutzes.

Die str. 10. hängt mit str. 9. die gegen VIII. 63, 4. (vgl. pg. 90.) stark geändert ist, eng zusammen:

wir sind zu dem Agni der Anu der feinde mächtigstem töter gekomen, | der bei Çrutarvan Ârkšya, der hochantlitzige wird entzündet, || der nach höchstem gesetze geboren, genosze der gemeinsam aufgewachsnen, | der Agni, der für Kaçyapa vater durch den glauben, der mutter ist, und der weise Manu (oder beszer: der Manu Kavi). ||

I. 1, 2, 5, 2.

Von hier sind dise emporgestigen, zu den rücken des himels aufgestigen, | tu dich hervor und sige auf dem pfade, auf dem die Aṅgiras zum himel sind gelangt.

Dise strophe hängt weder mit der vorauszgehnden noch mit der folgenden zusammen, gehört also wol zu einem verloren gegangenen sûkta.

Die folgende erinnert teilweise an VIII. 23, 16.

Dasz groszen reichtum du schenkest, möchten wir, o Agni, dich entzünden, | flehe denn (heran) Himel und Erde, o stier, zum heren hotram.

I. 2, 2, 1, 10.

Soma und Pûšan sorgen für lauter glücklich wonen; | sie sind günstig (freunde) dem wagenfarer zu den göttern.

Ohne zusammenhang mit dem vorauszgehnden.

I. 2, 2, 3, 8. (vgl. I. 86, 5.)

Was deine pfade unter dem himel, auf denen du Vyaçva befördertest, | und die plätze, die sollen auch von [auf] uns hören.

Ebenso.

I. 2, 2, 4, 3.

Der abend ist gekomen, sing laut, zur helle schreitender Âtharvaṇa, | preise Savitar den gott. [Ath. V. VI. 1. abend (ist es), sing laut, schaff helle, o Atharvaṇa etc.]

I. 2, 2, 5, 6. Von einem den Nahuša feindlichen dichter:

Wer wird disen Indra bei den stämmen der Nahuša mit soma sättigen? | er soll lieber uns gutes bringen [, denn bei uns wird es ihm an soma gewis nicht felen].

I. 3, 1, 1, 3. (Ṛgv. X. 105, 4. P. S. W.)

Immer soll Indra euer gedenkend sein [âḥ st. â â— oder: immer war Indra euer gedenkend, immer freundlich euer wartend; | der gott ward nicht herauszgefordert, ein held ist Indra.

I. 3, 1, 2, 9.

Bereit möchten wir komen, o Indra, dir zum ruhme des dir zu getanen, | bereit, o Çakra, zum aufbruche.

9. Dise soma, o Indra, die gepressten, die noch zu pressenden sind für dich; | von disen berausche dich, o fürstlich gut besitzender.

I. 3, 1, 4, 2.

Welche rede wird dem vordenkenden, dem mächtigen gotte gesagt? | denn dise ist es, die disen [opferer] gedeihn macht.

I. 3, 1, 4, 4.

Indra hat die meiste freude an uktha, und von aller kraftnarung ist er der herr; | der herr der falben ist der somatränke freund.

9, o Indra, in allen schlachten verleih manneskraft unsern leibern, | immer sigender gewaltiger, und mannesmut [oder immer sigenden mannesmut?].

I. 3, 2, 5, 6.

Wann immer dem reichlich spendenden der sterbliche lobsänger preisen mag, | da sollte er mit begeisterter stimme Varuṇa rühmen, der die leute in seiner macht hat, die verschiedene heilige werke üben.

I. 4, 1, 1, 2.

O Indra dise soma mit ihren uktha's wurden zu trunkesfreude dir ersonnen, | wenn vom madhu du getrunken, so höre unsere lieder, schenk für das stotram, o liederfreund.

6. wenn den werklosen, o Indra, du züchtigst, stürzest von seinem sitze, | festige o Maghavan unsern anteil (ançam st. ançum), den vil verlangten, an schatz.

7. Tvaštar soll uns das göttliche wort, [mit ihm] Parjanya Brahmaṇaspati | Aditi mit den söhnen, den brüdern (verbrüderten) behüten das unüberwindliche göttliche wort.

I. 4, 1, 2, 3.

Wo seid ihr? welcher [andere] sterbliche [als wir], o götter, euch o Açvinâ, sich erhitzend (erhitzt sich), | in euch dringend mit zerschlagendem steine, mit dem somastengel so oder anderswie?

10. der du an gewaltigkeit über des himels wonungen dich auszgebreitet, | nicht hat der raum, o Indra, dich gefaszt, der irdische, über das all bist du hinauszgewachsen (vgl. I. 81, 5. 102, 8.).

I. 4, 1, 4, 5. wie einen freund dich den keilbewerten, den schneidigen, vil niderwerfenden (purudhvas°) stier von festem körper [betrachten wir]; | hilfreich machst du sighaft die frommen stämme; o Indra, den himelsbewoner, den feindtöter preis ich.

I. 4, 1, 5, 5.

Wer angreifend [kämpfend] uns nachstellt, der sterbliche, für einen Ugaṇâ (thema Ugaṇan?) für einen rüstigen sich haltend, | den vernichte durch kampf, oder durch deine [blosze] kraft [ohne kampf], o Indra; von dir begnadigt möchten, o du männliches geistes, wir sigen.

6. den die völker vor den feinden kämpfend, den in geordneten schlachtreihen ihre kraft betätigend sie rufen, | den dort, wo die helden gewinnen den auf der waszer wege [auf dem wege zur tränke] die heiligen sänger kräftigen [zu krafttat anspornen], das ist Indra.

I. 4, 2, 2, 2.

Heran zu uns [sprechen wir] den in jedem lebenden enthaltenen, den mächtigen, den im dickicht weilenden, den an erster [östlichster?] stelle stehnden [oder: puruniḥšidham 'der vile verrichtungen hat' zu schreiben?], | treib hinweg die schreckliche rede.

5. wenn die schnellen glänzenden rosse an den wagen ziehen, | trinkend vom berauschenden madhu, da verrichten [die helden] ruhmestaten.

I. 4, 2, 3, 2.

Die [zwei], die sie nennen das paar des himelsliechtskundigen Kaçyapa, bei deren heiligem werke alles [beschäftigt], nachdem sie einsichtig das opfert geert, || die preiset etc. VIII. 58, 8. (Himel u. Erde).

6. freunde [sakhâyaḥ st. sa ghâ yas] sind dir des himels helden, dem mit einsicht opfernden sterblichen; | ein solcher mit des hohen himels gnade komt über seine feinde wie ausz einer enge.

7. von deinem auszgezeichneten reichtum ist auszgezeichnet die gabe, Çatakratu; | daher, o allmenschlicher, schöngabiger, schenk uns herliches.

10. die ṛk und das sâma verlangen wir, mit denen man die heiligen handlungen vollzieht; | die herschen allenthalben am opfersitz, und füren zu den göttern das opfer.

I. 4, 2, 4, 3

komt alle zusammen mit macht zum herrn des himels, der einzig der gast der leute geworden; | der erste [östliche?] ist er eben bestrebt zu komen, [alle] wege [vartanîḥ pl.] gehn dem einen [eka = ekam] nach [vâvṛte plur. oder vartanîḥ si. collectiv?].

I. 5, 1, 5, 9.

Sichtbar sind die schmucken rosse gekomen zur krafttat, zu Savitars des gottes schöpfung; | ersigt als rosskämpfer die himelswelten.

I. 5, 2, 1, 1. 2.

O allseitig gebender, von allen seiten bring uns her, du den als kräftigsten wir anflehn; | diser brahman, der zur zeit komt, Indra mit namen wird der berühmte gepriesen.

[Indra mit ṛkpreisliedern erhöhnd haben die brahmanen ihn gestärkt zur tötung des drachens, | die Anu haben dir den wagen fürs ross, Tvaštar den keil den stralenreichen, o vilgerufener, zugehauen,] als glücksort als reichtum dem, der nach reichtum sucht; fürwar nicht setzt der werklose ihn in schwung, noch gelangt er zu reichtum.

6. immer sind die kühe rein, alle narung strömend, immer die götter von makel frei.

8. am madhureichen hochsitze wonend mögen wir reichtum gedeihn machen, dein denken [?] o Indra.

9. es singen das ṛkpreislied die starkpreisenden Marut, zu brauset der berümte, der junge, diser Indra.

10. eurem Indra, dem stärksten töter der feinde, dem heiligen sänger, singt das lied, das ihm gefällt.

I. 5, 2, 2, 3.

Wie der wunderbare Bhaga so Agni den Maghavan schafft ihre freude.

4. braus auf sowol vor allem [früher als alles] seind als auch hier jetzt.

7. auf solchem pfade wie die waszerströme, o Indra, sollen deine gaben gehn.

9. mit kraftgedeihen sollen die opferspeisen Mitra und Varuṇa flieszen laszen [pinvata?], Indra, bereit uns fette speise.

I. 5, 2, 3, 2.

Diser schauer für die tausende von Manu's kindern, unter den dichtern der denker, das liecht, die feste, | der braune [glühnde] hat die entsprechenden morgenröten zusammen [hervor] getriben; eifervoll im heimatsorte sind die makellosen eines sinnes im gedenken an die kuh.

8. ich preise zu disem gotte Savitar der beiden hilfreichen [des himels und der erde], der von eines weisen einsicht, ihm des schöpfung sich bewäret, dem schaffer von freude, dem lieben denker; | dessen liechtkraft emporragt, des helle erglänzt ist, bei der erweckung, goldarmig schuf der weise mit schönem leib die liechtwelt.

II. 3, 1, 22, 1.

Indra, geniesze, brich mit dem wagen auf, kom o held, o falbenpeitscher; | als weiser [dichter, denker] trink vom gekelterten, vom madhu, dich dran erfreuend der schöne zur trunkesfreude.

2. Indra, fülle dir den bauch, als wäre er nüchtern, mit madhu wie vom himel; | von disem gekelterten zu dir wie zum Svar sind genaht die schönstimmigen trunkesfreuden.

3. Indra, der im kampfe sigende, wie Mitra, erschlug wie ein Yati [ein ringer?] den Vṛtra; | wie Bhṛgu die feinde bewältigt hat, hat in des soma trunkesfreude er den Vala gespalten.

II. 6, 2, 6, 3.

du, o soma, flösz heran als gröszte süszigkeit den Aṅgiras, | liebes findend ghrta, milch.

II. 5, 1, 4, 9.

an lieben [örtern?] des himels weiser der heilige sänger im strom gepresst, | wird in die ferne der soma gesandt.

II. 6, 1, 4. 2.

diser indem er geläutert wird, an die sonne gebracht, hat erfüllt die beiden welthälften und sie aufgeschloszen [vicâvaḥ]; | durch des liebe [priyâ instr.] hilfe liebes gewinnen [die leute], der soll der warheit [des seinden, des guten] schatz gleichsam dem preissänger reichen.

II. 7, 1, 6, 1.

Agni, vermöge aller feuer geniesze das brahma, o krafterzeugter; | mit denen, die bei den göttern, die bei den menschen, erhöhe unsere lieder.

2. mit allen feuern ragt der hervor, der kräftige, des Agni ist; | in kindern im samen über uns tüchtig, rings gehüllt in kräfte.

II. 8, 1, 14, 1.

wolwollend ist die gute trefliche, die wandernde [rantî?]. ||

o schöner stier, kom du heran zu disen beiden guten an der stange [zu himel und erde]; | dise [zwei] komen [irerseits] heran.

senkt gleichsam nider eure häupter], in der nähe [mitte, âpasya? oder 'in des allseitig hin sich erstreckenden mitte'] steht er zeigend mit zehn hörnern.

II. 8, 2, 19, 11. den warheitsvollen Vâiçvânara, den herrn des liechtes der ordnung, | flehn um [seine] ewige glut wir an. Ath. V. VI. 36, 1.

2. der zu diser welt [zu disem werke] her sich auszgebreitet, des opfers liechthelle emporfördernd, | der schafft als mächtiger [auch] die zeiten.

3. unter seinen teuren scharen, die sensucht des, was ist, und was noch werden wird, | stralt er einzig ausz als allherscher.

II. 9, 1, 2, 1.

diser brahman, der der zeit getreu, Indra mit namen wird der berühmte gesungen; | zu dir ja, o herr der stärke, gehn gleichsam alle lieder [stimmen].

II. 9, 2, 4, 1.

Agni wird für Indra hell, am himel stralt der weisze ausz; | wie eine fürstliche frau zeugt er sich weiter.

II. 9, 2, 7, 1.

anbetung den freunden die an erster stelle, anbetung denen, die [mit uns] zusammensitzen; | ich wende an die hundertglidrige rede.

die hundertglidrige rede wend ich an, ich singe was tausend pfade hat, | das gâyatra-trišṭup-jagatlied.

ans gâyatra-trišṭup-jagatlied die vollgestaltigen, vereinten | haben die götter sich gewönt.

II. 9, 2, 8, 2.

kere wider mit kraftgedeihn hernider, kere wider, o Agni, mit speise und länge des lebens; | abermal schütz vor bedrängnis uns.

mit reichtum kere wider hernider, o Agni, fliesz in vollem strome, | mit allartigem von allenthalben.

II. 9, 2, 12, 1.

der renner von vollkomner gestalt seinem geburtsort zu bringend das goldene kleid, der adler, | in der sonne stral den zeiten gemäsz sich kleidend hat selber der feurfarbe erzeugt das opfer [medham].

2. in die waszer setzte er samen von vollkomner farbe [gestalt], den glanz der ob der erde zu stande kam, | gründend im luftkreise seine grösze, schreit gewaltig des männlichen rosses same.

3. tausendfaches angemeszenes um sich hüllend hat diser als das opfer der sonne glanz erhalten, | tausendfaches schenkend hundertfaches viles, des himels halter, der könig der welt.

II. 9, 3, 4, 3. jenes heer, o Marut, der feinde, das herannaht mit gewalt im wetteifer an sich strengend, | das hüllet in pfadlose finsternis ein, dasz von ihnen einer nicht den andern kenne. Ath. V.

II. 9, 3, 6, 1.

die kaṅka, die adler sollen ihnen nachgehn, der geier speise soll jenes heer sein, | nicht los soll komen auch der, der ihnen die sünde nimt [aghahârah? der priester der feinde?], ihnen allen hinterdrein sollen sich die vögel sammeln.

II. 9, 3, 7, 3.

stark und jugendlich sind des Indra arme, nicht ihnen trotzen läszt sich, schön, nicht zu bewältigen; | die spannet ein [an; versetzt in tätigkeit] da die not gekomen, sie, durch die besigt worden der Asura grosze sigskraft.

I. Prap. VII. nach der Nâigeya Çâkhâ (Sigfr. Goldschmitt Monatsber. d. kön. Preuss. Ak. d. W. 1868 pg. 230 flg.)

Daç. I.

3. dessen bundesgenoszen in disem staube zu zeugungskraft das liecht erbeutet haben, | Indra's grosze freude ist (?).

9. ich bin der erstgeborne der ordnung noch vor den göttern, des Amṛta kennzeichen (an des amṛta mittelpunkte nâbhâyi Tâitt. up. 3, 10, 6.); | wer mich schenket, der hat mir dadurch geholfen (gefrommt,

frommendes getan); ich bin speise, den speise eszenden verzer ich (oder 'ánnam annam st. ánnam, ánnam'? 'ich verzere den, der jedwede (speiseverzeret').

Daç. III.

18. bei mir ansehn und ehre, und was die milch des opfers, | soll der zu höchst stehnde Prajâpati wie am himel den tag fest bestehn laszen.

24. her hervor ist gekomen die gütige jungfrau, bedrängen will sie die stralen des tages; | es ward die gütige einschläferin der ganzen welt die Nacht.

27. in herlichkeit sollen mich himel und erde, in herlichkeit mich Indra Bṛhaspati ('des Bhaga herlichkeit finde er') in herlichkeit mich kleiden; | möge ich diser versammlung herlichkeitsvoller sprecher sein (verkünder?)

Daç. IV.

31. Sie flammen, Agni, entzündeter, glänzender; im munde bewegt sich die zunge, | drum, o Agni, für milch uns gutes findend, gib dasz wir ehre und reichtum schaun.

32. erfreulich ist Vasanta auch Grîšma gewis ist erfreulich; | Varša und Çarad darnach Hemanta und Çiçira sind gewis erfreulich.

38. reich an genüszen mein ich seid ihr Himel und Erde, die ihr auf unermeszener ban euch breitetet; | Himel und Erde seid glückbringend, befreit ihr uns ausz bedrängnis.

39. gelb Indra ist dein bart, und deine falben beiden rosse, | drum preisen die sänger dich, die vanargu sind gefleckt (? oder 'die gefleckten fleckigen waldwandler? oder kapayaḥ zu schr. die gefleckten waldwandelnden affen?)

40. was die herlichkeit des goldes, oder der kühe herlichkeit | was der warhaftigkeit, des brahma glanz, mit dem überschütte ich mich.

41. dise sigeskraft o Indra verleih uns, dise stärke, über dise mächtige stärke verfügst du (îçe) ja, Virapçin, | männlichen entschlusz, und feste kraft, leicht in kampfgefar mach uns zu töten die feinde suhanâ).

42. mit dem stiere mit dem kalbe steigt (ihr) empor, alle gestalten närend (besitzend?) mit doppeltem euter, | weit und breit soll euch dise welt sein, dise waszer hier sollen gute tränke gewären.

Aeltere lesart: 1. yad didṛkšema Ṛgv. 6, 46, 5. yenemecitra; paprâḥ st. prâḥ. — 2. kšamâ Ṛg. 7, 27, 3. kšami; asya st. asti (zu schr. višurûpam yadasya nach einer und viçvarûpam yad asti nach der andern überl.?);

9. nâbhâyi könnte ältere lesart sein; 11. rohiṇišu höchst interessant st. rohinîšu: auch ist offenbar parušṇišu zu schr.

12. zwei versch. überl. mimeti bhuvanešu und bibharti bhuvanâni.

17. divam u. dyâm.

20. âtanoh âtatantha wol alte schwankung, doch scheint âtanoḥ fast wie erklärung wegen tatantha für tenitha.

22. erscheint S. V. verderbt in 'paramam nâma jânan'; richtig tâ und gâvaḥ vill. auch kšâḥ gegen vrâḥ.

23. ist upa y a n t y âpaḥ st. tasthur dittogr.

25. máhaḥ pra no vaco-jâtavedase wol älter als 'sahaḥ pra nu vocam jâtavedasaḥ'; zu pra ist ein verb zu ergänzen upasargaçruter yogya kriyâdhyâhâraḥ.

26. yajñam älter in allgemeinerer bedeutung 'vererung'.

29. sarvam wol richtig 'ich bin ganz havis'.

30. vipó verderbt für ripó.

33. sahasraçîršâḥ st. °šâ vgl. pânthâḥ etc. alt.

38. amitam yojanam älter als amitâ yojanâni vgl. s. 89. z. 15. flg. Vieles auch im Sâm. blos ausz unverständnis aufgenomen.

II.

AUSZ DEM ATHARVAVEDA.

A. GOTTESDIENSTLICHE ABSCHNITTE.

VII. 52. Gegen streit und gewalttat. Vor einem opfer für Indra?

Uebereinstimmung mit den unsern, übereinstimmung mit den fremden, | übereinstimmung, o Açvinâ, verleihet hieher unter uns. || einträchtig mögen wir sein, mit einem geiste, der einer denkungsart, nicht wollen wir uns bekämpfen mit verhängnisvollem [von den göttern verhängtem] sinne, | nicht soll sich erheben vil geschrei von wirrem kampfe, nicht fliege der pfeil, da Indra's tag gekomen.

VII. 82.

Singt zu schönen preis, [singt] zu wetteifer an kühen, uns verleiht glücklichen besitz, | dises opfer fürt uns zu den göttern, die ströme von ghṛta sollen madhugleiches geben. || mir nem ich gleich zuerst den Agni in beschlag, mit kšatra mit glanz mit stärke, | mir verleih ich [schaff ich] kinder, volle lebensdauer, mit svâhâ zu mir den Agni. || hier o Agni halt aufrecht den reichtum, nicht sollen dich demütigen beim morgengebet die schmäher, | leichter erwerb, o Agni, sei dir durch das kšattram, der dir aufwartet, gedeihe unbesiget. || nach der Ušas anfang blickte Agni, nach den tagen ausz der erste Jâtavedâḥ, | und Sûrya nach der Ušas stralen ist in Erde und Himel gekomen. || gegen der Ušas anfang blickte Agni, gegen die tage hin der erste Jâtavedâḥ, | und an vile orte hin hat des Sûrya stralen er gegen Himel und Erde auszgebreitet. || 5.

ghṛta dir, o Agni, am himlischen orte, mit ghṛta dich hat Manu heute dich entzündet, | ghṛta sollen dir [dein ghṛta sollen etc.?] die göttlichen töchter [naptyaḥ] bringen, ghṛta sollen dir melken die kühe, Agni. 6.

VII. 73. Morgenopfer an die Açvinâ.

Entflammt ist Agni, ihr [hengste, wagenfarer des himels, erhitzt ist der keszel, zur speise wird euch honig[artiges] gemolken, | wir, die ruhmessänger, die Purudama's, rufen euch zu den trinkgelagen. || entflammt ist das feuer, komt, der keszel ist erhitzet, | jetzt werden hier, o stiere, die kühe gemolken, | o wundertäter, es trinken die priester. || mit svâhâ dargebracht den göttern ist das reine opfer, der Açvinâ göttergetrunkene camasa, | alle unsterblichen mit wolgefallen küssen ihn mit des Gandharva munde. || das bei den morgenstralen dargebrachte ghṛta, die milch, das ist euer anteil, Açvinâ, komet; | Mâdhvî, erhalter, oberherrn des vidatha, trinket den gharma im glanze des himels. || euch kome der erhitzte gharma, der sein [mit eurem eig. h.?] eigener hotar, zu euch gehe der adhvaryu mit milch, | vom gemolkenen madhu Açvinâ, von diser morgenkuh milchspende komt, und trinkt. 5.

herbei lauf, kuhmelker, schnell mit der milch, giesz in den keszel der morgenkuh milch, | zum himel blickte ausz der trefliche Savitar, auf dem weg hinter der Ušas drein strahlt er ausz. || 6.

VII. 25. Pûrvahûti.

Durch deren gewaltigkeit fest gestützt die räume, die an kräften die heldenmäszigsten, stärksten, | die ohne ihres gleichen [unangreifbar] herschen durch sigesgewalt, | zu Višṇu und Varuṇa ist die frühanrufung gekomen. || in dessen weisung alles ist, was leuchtet und atmet, und mit seinen kräften ausz schaut, | von früher her nach des gottes satzung durch seine sigeskräfte zu Višṇu und Varuṇa ist die frühanrufung gekomen.

VI. 47. Savanam. vgl. pg. 389 ende, 385 anf.

Agni soll uns beim morgensavana behüten, Vâiçvânara, der alltätige, der allheilvolle; | diser heiliger soll in reichtum versetzen, langlebig mit narung möchten wir versehn sein. || Alle götter, die Marut, Indra, mögen bei disem zweiten savana uns nicht im stiche laszen, | langlebig, liebes ihnen sprechend [nichts böses] möchten in der götter gunst wir sein. || disz ist das dritte savanam der weisen [kavi], die nach der ordnung auszeinandergehn den becher lieszen; | dise Sâudhanvana's, die das Svar erreicht haben, die sollen unser gutes opfer zu gröszerem glücke füren.

VII. 97.

Wenn wir dich heute, wo das opfer seinen gang nimt, o kundiger hotar, hier gewält haben, | so kome sicher, und sicher, o stärkster, vorwiszend das opfer nahe dem soma. || mit dem geiste [durch den geist], o Indra, füre uns zusammen mit rindern, mit den Sûri, o falbrossiger,

mit wolfart, | mit dem was für die brahmanen bestimmt von den göttern, mit der opferwürdigen götter gnade. || die du gebracht hast, die begerenden, o gott, die götter, die sende, o Agni, jeden an seinen ort; | nachdem sie gegeszen getrunken das madhu, verleiht, o Vasu's, gutes disem. || leicht zugänglich euch, o götter, haben wir die sitze gemacht, die ihr gekomen zum savanam, an mir wolgefallen habend, | herbeifürend bringend euer gutes, erhebt euch zum himel dem guten gharma nach. || O opfer, geh zum opfer [dem bereits geopferten, das im jenseits], geh zum herrn des opfers, an deinen geburtsort geh, svâhâ, [opfer Prajâpâti's]; || disz ist dein opfer, o herr des opfers, mit schön gesprochnen vâka's [dem sûktavâka] und heldentreflichkeit, svâhâ. || 6.

vašaṭ den mit darbringung vererten, vašaṭ den nicht mit darbringung vererten | götter, die ihr die ban wiszt, findet die ban, geht die ban. || o Manasaspati, disz unser opfer [schaff] an den himel unter die götter | svâhâ im Himel svâhâ auf der Erde svâhâ in der luft svâhâ im winde hab ich vollbracht; svâhâ. || 8.

VI. 6.

Wer uns, o Brahmaṇaspati, ein gottloser, anfeindet, | jeden solchen sollst du preisgeben mir dem opferer, der soma presst. || der es auf uns, die wir frommes sprechen, als böses sprechender abgesehn hat, | den schlage mit dem keile ins gesicht, er geht zerschmettert weg. || wer uns o soma anfeindet, der verwandte oder fremde, | dessen kraft zieh nider, schlag ihn wie der grosze Dyâus.

I. 30.

Alle götter, die Vasu, schützet disen, ihr Âditya wacht über disen; | nicht von bruderhand, nicht von nichtbruders hand tref ihn, nicht von menschenhand [überhaupt] der tod. || all eure väter, o götter, all eure kinder, sie sollen [ihr sollet] zustimmend hören disz gesprochene, | euch allen übergebe ich disen, zu wolfart und zu alter füret ihn. || ihr götter alle, die ihr seid im himel, die auf der erde, in der luft, inden pflanzen, den tieren, den wäszern innen, | ihr sollet zum alter dauerndes leben ihm schaffen, die hundert andern todesarten [es gibt eben 101 todesarten] soll er vermeiden. || denen die prayâja und die anuyâja gehören, die am geopferten anteil haben, und die keinen haben, die götter, | denen die fünf weltgegenden verteilt sind, dise mache ich ihm zu besuchern des sattram.

VI. 68. Godânam? Dîkšâ?

Diser Savitar ist mit dem schermeszer gekomen, mit heiszem waszer, Vâyu, kom du; | waszer sollen gieszen die Âditya, die Rudra,

die Vasu eines sinnes; | scheret, da ihr kunde habt von soma, dem könige. || Aditi schere den bart, die Âpaḥ sollen mit glanz begieszen, | Prajâpati heile zu langem leben, zum schauen. || mit dem meszer, mit dem Savitar schor kunde habend von Soma, dem könige, und von Varuṇa | mit disem scheret, Brâhmanen, disen seinen [bart]; reich an rindern rossen und kindern soll er sein.

VII. 8. Anrede an den opferer.

Vom guten geh zu beszerm vorwärts, Bṛhaspati soll vor dir her gehn, | und disen am besten ort der erde mach fern von feinden und voll an heldenzal.

VI. 110. Segensgebet für den opferer.

Als alter fürwar anzuflehn bei den opfern sitzest vor alters du und neuerdings als hotar, | und mach, o Agni, freundlich deinen leib, und eropfere uns groszes glück. || in der Jyâišṭhaghnî geboren, in Yama's Vicṛtâu, schütz ihn vor auszreiszung mit der wurzel; | er füre ihn über alles unglück zu langem leben zu hundert herbsten. || an des tigers tage ward der held geboren, den nakšatra entsprungen als treflicher held geboren; | der soll nicht verwunden, wenn er wächst, den vater, nicht die mutter, die zeugerin, verachten.

VI. 5.

Empor in die höhe füre disen, o Agni, du, dem ghṛta dargebracht; | überhäuf ihn mit glanz, und mit kindern vermer ihn. || Indra, bringe ihn vorwärts, er sei mächtig über seine brüder [gleichaltrigen?], | mit narung des reichtums überhäuf ihn, zu leben und alter füre ihn. || in dessen haus wir das havis bereiten, den, Agni, mache gedeihen, | den soll Soma segnen, und diser Brahmaṇaspati.

VI. 19.

Reinigen sollen mich die götter, reinigen durch ihre [liedes-] erfindung die menschen, | reinigen sollen mich alle wesen, Pavamâna soll mich reinigen. || pavamâna soll mich reinigen zu geistiger kraft, zu tüchtigkeit, zum leben, | und zu unverserbarkeit. || durch beides, o gott Savitar, durch das sieb und durch die pressung, | läutere uns, auf dasz wir schauen.

VI. 23. Apâm praṇayanam.

In bewegung sind die hier tätigen [waszer], tag und nacht in bewegung, | ich von treflicher einsicht ruf heran die göttlichen waszer. || angerufen sind die waszer, die beim werk beschäftigten, gestatten sollen die herfürung sie, | alsogleich in gang [uns] setzen. || sollen die

menschen das werk vollfüren, | woltuend sollen uns die waszer, heilbringend die kräuter sein.

VI. 122. Waszergabe.

Disen anteil übergeb ich kundig dem Viçvakarman, dem erstgebornen der ordnung, | dem von uns gegebenen nach, über das alter hinausz möchten dem ungebrochenen faden wir folgen. || dem angesponnenen faden folgen die einen, von denen das manenopfer der reihe [folge] nach gebracht, | andere gebend schenkend dem unverwandten, wenn sie zu geben vermögend sind, ist das ihr Svarga. || raffet euch auf, nemt euch zusammen [ihr beide], in dise Svargawelt die gläubigen komen, | wenn euer gares ins feuer gekomen, sollen mann und frau zu dessen behütung zusammenkomen. || das grosze opfer auf seinem gange im geiste verfolgend erheb ich mich vereint mit tapaḥ, | eingeladen, o Agni, mögen wir jenseits des alters im dritten himel beim gelage trinken. || rein, geheiligt, die opferwürdigen frauen hier verteile ich einzeln in der brahmana hände, | mit welchem wunsche ich euch disz zugiesze, den soll mir Indra Marutvân verleihn. vgl. Ath. V. XII. 3, 7. etc.

VI. 49.

Nicht hat, o Agni, von deinem leibe der sterbliche eine wunde stelle gefunden; | der braune friszt [aber deine] schärfe, wie ihre bärmutter die kuh. || wie ein beutel [blasbalg] ziehst du zusammen, weit dann auszeinander dich, wenn der oben laufende [uttaradrâḥ?] stein und der untere freszen, | drängend kopf an kopf, wange an wange friszt er die stängel mit grünem maul. || die adler haben am himel geschrien, in der höle tanzten lebhaft die schwarzen, | wenn sie nider gehn zu des [untern?] steines bereitung haben vil samen erworben die in der sonne wonenden.

VI. 133.

Welcher gott disen gürtel umgebunden hat, der ihn zusammengeknüpft und der uns befähigt [angestellt hat], | in dises gottes weisung wandern wir, er wird suchen die rettung und uns befreien. || mit darbringung bist du verert, um dich ward geopfert, der ṛšî waffe bist du, | zuerst genieszend von der vrata-milch sei töterin von helden, mekhalâ [gürtel]. || da ich jetzt des todes [Mṛtyu's] brahmacârî bin, fordernd ausz der lebenden welt einen mann für Yama, | so bind ich disen mit dem gürtel, mit brahma mit tapaḥ mit çrama. || der çraddhâ tochter, dem tapaḥ entstanden, schwester der wesenschaffenden ṛšî war sie, | als solche, o Mekhalâ, verleih einsicht und heiliges

wiszen, verleih uns tapaḥ und kraft der sinne. ‖ die dich die ersten wesenschaffenden ṛši umgebunden um den leib, | als solche umschliesze mich rings zu langlebigkeit o Mekhalâ.

VII. 27. Iḍâ.

Iḍâ soll unter uns komen mit dem heiligen werke, an deren orte sich reinigen die frommen, | mit ghṛtafusz, die kräftige, mit soma bedeckte, die für alle götter ist zum opfer gekomen.

VI. 71. Brâhm. spruch beim eszen von speise.

Die speise, die ich esze vilfach, die verschiedenartige, das gold, das pferd, das rind, die zige, das schaf, | was immer ich geschenkt empfangen habe, Agni der hotar mach es zur gut geopferten gabe. ‖ was an dargebrachtem und nichtdargebrachtem mir zugekomen, an gabe durch die menschen, von den vätern gestattet, | wegen dessen mein herz gleichsam hell stralet, Agni der hotar° ‖ welche speise ich auf nichtrechtmäszige weise esze, o götter, und was ich zusage, ohne bestimmt entschloszen zu sein zu tun oder zu verweigern, | durch Vâiçvânara des groszen macht, soll mir die speise heilbringend und honiggleich sein.

VI. 63. Losbindung des opfertieres.

Das die göttin Nirṛti dir angelegt hat, das band an den nacken, das nicht zu lösen, | das lös ich dir los zu langem leben zu glanz zu stärke, nicht qualbringende speise isz frei gegeben. ‖ anbetung sei dir, Nirṛti von scharfem glanze, löse die ehrnen feszelnden bande, | Yama nämlich schenket dich mir wider, disem Yama dem tode sei anbetung. ‖ an ehrner säule bist du hier gebunden, umgeben von tausendfachem tode, | mit Yama und den vätern zusammen dich findend, mach disen steigen zum höchsten himel. ‖ das [holz] hier nimst du an dich, o stier o Agni, alles vom frommen manne, | an der Iḷ orte wirst du entzündet, bringe drum uns gutes.

II. 34.

Paçupati, der über die [zamen] tiere herscht, der über das vier- und zweifüszige herscht, | erkauft erlange er seinen anteil beim opfer, aber narung des reichtums werde dem opferer zu teil. ‖ loslaszend den samen der welt schafft guten fortgang, o götter, dem opferer; | was hergekomen herbeigefürt, was geschlachtet, das geh zum lieben orte der väter. ‖ die hinschauend auf das angebundene es betrachteten mit dem geiste und mit dem auge, | die soll Agni zuerst freigeben, der

gott, Viçvakarman mit den geschöpfen sich freuend. || die tiere des dorfes, von vollkomner gestalt, von verschiedener form [farbe], obwol vilfach doch eingestaltig, | die soll Vâyu zuerst° || wol kundig sollen sie [die götter] zuerst ergreifen den Prâṇa [lebenshauch], der von den glidern her komt, | geh zum himel, steh mit deinen glidern, zum Svarga geh auf den götterbetretenen pfaden. || 5.

VII. 99.

Bestreue mit streu, bedecke die vedi, nicht beraube die schwester [uttaravedi] die dorten ligt; | grün und golden ist der sitz des hotars, das sind halsbänder in des yajamâna [jenseitiger] welt.

VII. 60. Wenn der yajamâna in ein fremdes dorf komt.
Vâj. S. 3, 41.

Bringend kräftig gedeihen, gutes gewinnend, ser weise, mit unschädlichem auge mit freundlichem, | kom ich zu den häusern, wolwollend, preisend, freut euch, fürchtet mich nicht. || dise häuser, die heilbringenden, voll gedeihns, voll milch, | voll von schönem, feststehnd, dise sollen von unserer ankunft wiszen. || an die man denkt, wenn man fort von ihnen, denen vile wol wollen, | dise häuser rufen wir an, sie sollen von unserer ankunft wiszen. || begrüszet, ihr vil reiche freunde, mit denen süsz man sich erfreut, | frei von hunger, frei von durst seid, häuser, fürchtet nicht vor mir. || begrüszet hier die rinder sind, begrüszt die zigen, die schafe, | auch von der speise der kîlâla in den häusern seid begrüszt von uns. || 5.

an treflichem reich und glücklich, an närendem nasz, mit lachen und freude, | ohne durst und ohne hunger, häuser, seid, und fürchtet euch nicht vor uns. || hier sollt ihr sein, (und geht nicht nach [mir]) alle gestalten macht gedeihn; | mit gutem werde ich komen, werdet gröszer [mer] durch mich. || 7.

V. 27. Âpriyaḥ.

Hoch sollen sein die samidhaḥ [brennholz] dises [opferers], hoch und hell die flammen des feuers; | ser stralend [dyumattamâḥ oder zu çocînši?] von schönem antlitz, mit treflichen söhnen, Tanûnapât der Asura mit vilen händen. || der gott zu den göttern, der gott salbt die pfade mit madhu und ghṛta || mit madhu zum opfer komt freundlich gestimmt [prâiṇâna ausz priâî — caus?], Narâçansa Agni der [fromme] woltätige gott Savitar, der alles gut besitzt. || heran komt diser mit kraft mit ghṛta sogar, angefleht unter anbetung der fördernde [vahni] gott. || Agni (bringt) [stellt vor, ist?] die sruk bei den opfern, den vordarbringungen [prayakšu], diser hier lade ein des Agni grösze. || 5.

[er ist] beförderer bei den frohen vordarbringungen, und die Vasu's und die geber schaffer von gutem standen dabei. || die göttlichen türen [und] alle [götter?] behüten immerdar das heilige [geliebte] werk dises opferers. || weit umfaszend über des Agni macht herschend, | stark heranflieszend die heiligen in die nähe, Ušâḥ und Nacht, sollt ihr unser opfer begünstigen. || die drei göttinnen sollen auf disz barhis sich setzen: Iḍâ, Sarasvatî, Mahî, Bhâratî die besungene. || disen unsern vil närenden [narungsreichen] samen, o gott Tvaštar, narung des reichtums lasz flieszen in dises [opferers] sippe. || 10.

o Vanaspati, erfreut [beschenkt?] gib los, | selbst, zu den göttern hin [das havya], Agni als Çamitar soll das havya versüszen [würzen, genieszbar machen]. || Agni mit svâhâ vollziehe das opfer o Jâtavedâḥ | dem Indra, alle götter sollen disz havis mit wolgefallen genieszen. || 12.

IX. 5. Bockopfer.

Bring disen her, ergreife ihn, vorwiszend geh er in die welt der frommen, | durchschreitend vilfach die groszen finsternisse betrete der bock den dritten himel. || als anteil für Indra füre ich dich herum, bei [zu] disem opfer dem opferer den [Sûri] glänzenden, | die uns haszen, die ergreife du, sündelos sollen sein des opferers helden. || wasche ihm die füsze ab, den unreinen wandel, den er gewandelt, mit gereinigten hufen trit er vorkundig auf, | durchschreitend die finsternisse vilfach auszschauend, betrete der bock den dritten himel. || mit dem falen [erze] schneide dise [seine] haut an, o Viçastar, gelenkweise mit dem meszer, verletze nicht; | schade ihm nicht, richte ihn zu [durch zerschneiden] gliderweise, auf den dritten himel lasz disen empor steigen. || mit der ṛk stell ich den topf ans feuer, giesz waszer zu, lege ihn [den bock] hinein, | umgebt [ihn] mit feuer, o Çamitars, gekocht geh er dorthin, wo die welt der frommen. || 5.

schreit empor von hier ausz ungequält [von der hitze] ausz dem erhitzten topfe zum dritten himel, | ausz dem feuer bist du als feuer entstanden, erringe dise liechtreiche welt. || der bock [aja der ungeborne] ist feuer [Agni], aja haben das liecht sie genannt, einen bock musz der das leben bewart hat, dem brahman geben, so sagt man, | der bock treib hinweg in die ferne die finsternis, | wenn von dem glaubenden in diser welt gegeben. || der bock mit den fünf odana's schreite fünffach ausz, an die drei liechter hin sich zu stellen, | in die mitte der frommen, die geopfert haben, schreite, am dritten himel stelle dich weit hin. || steig auf, o bock, dorthin, wo die welt der frommen, wie ein entsprungener Çarabha, eil über die schwer gangbaren strecken hinausz, | mit fünf odana's dem brahman gegeben, soll den geber er mit

sättigung [reichlich] sättigen. || der bock versetzt auf die dritte wölbung, den dritten himel, den dritten rücken, auf des himels dritten rücken den geber; | mit fünf odana's dem brahman geschenkt, bist du die einzige allgestaltige milchkuh die Kâmadhuk. || 10.

das ist euer drittes liecht [das ihr gegeben habt], o pitar, dem brahman gibt er den bock mit fünf odana's; | der bock treibt fort in die ferne die finstre, wenn in diser welt von dem glaubenden gegeben. || die welt der frommen, die geopfert haben, anstrebend, gibt er dem brahman den bock mit fünf odana, | zur [v y â p t i m] vollständigen besitzergreifung erringe dise welt; heilvoll sei er uns entgegen genomen. || der bock ist ja ausz des feuers glut geboren, als vipra der kraft des vipra kundig, | das išṭam, das gûrtam [Agne vîhi?] das abhigûrtam [statt pûrtam abhipûrtam], das vašaṭ, das mögen uns die götter [selber, oder die priester?] zu den rechten zeiten vollziehen. || ein z u h a u s e g e w o b e n e s kleid, gebe er und gold als dakšiṇâ, | so erlangt er die welten sämmtlich, die himlischen und die irdischen. || die güsze des soma, o bock, sollen dir komen, die göttlichen mit ghṛta bedeckten, die madhu tropfen; | halte fest die erde und den himel auf des himelsgewölbes sibenstraligem rücken. || 15.

ein ungeborner bist du, o bock, das himelreich [svarga ein in den himel, das liecht des himels gehnder], durch dich haben die Aṅgiras die welt [die svargawelt] erkannt, | dise reine welt möcht ich erkennen. || wodurch du tausendfaches fürest, wodurch allen besitz du fürest, | damit füre unser opfer, dasz es ins Svar zu den göttern gehe. || der gare bock versetzt in die svargawelt, der mit fünf odana, verdrängend die Nirṛti; | durch ihn möchten wir die sonnenwelten erobern. || der, den beim brâhmaṇa, den v i ç a ḥ ich habe hingestellt, die weggespritzten tropfen der odana des bockes, | all das, o Agni, soll in der welt der frommen uns anerkennen [als dessen urheber] dort, wo die pfade sich vereinen. || der bock [aja der ungeborne] war es, der zu anfang in dise welt sich hat zerteilt, seine brust war die erde, der himel der rücken, | das innere [mittlere] der luftraum, die zwei seiten die weltgegenden, die zwei bauchhölen die beiden oceane. || 20.

das satyam und das ṛtam sind die beiden augen, das gesammte, fürwar der glaube das ist der atem, die virâṭ das haupt; | es ist disz ein unermeszliches opfer, diser bock mit fünf odana's. || ein unermeszliches opfer bringt er zu stande, eine unermeszliche welt verschafft er sich, | der einen bock mit fünf odana mit dem liechte der dakšiṇâ schenkt. || nicht soll er seine k n o c h e n s p a l t e n, nicht h e r a u s z s a u g e n d a s m a r k, | den ganzen bock neme er, und leg ihn stück für stück hinein. || dises dises [all] ist seine [ware] gestalt, mit diser versieht er ihn [wider], |

speise, grösze, gedeihen bringt er dem hervor, der den bock mit fünf odana mit dem liechte der dakšiṇâ geschenkt. || fünf goldstücke, fünf neue kleider; fünf kühe [die er geschenkt] werden ihm alles melkende, | wer den bock mit fünf odana mit dem liechte der dakšiṇâ geschenkt. || 25.

die fünf goldstücke werden ihm liecht, panzer dem leibe werden die kleider ihm, | die Svargawelt erreicht er, der den bock mit fünf odana mit dem liechte der dakšiṇâ geschenkt. || die schon früher einen gatten gefunden hat, und dann einen andern zweiten findet, | die sollen beide einen bock mit fünf odana geben; sie sollen sich nicht trennen. || dieselbe welt wird dem zweiten gatten zu teil wie der zum zweiten male vermälten, | wenn er den bock mit fünf odana mit dem liechte der dakšiṇâ gibt. || die eine fortwärend kalbende kuh, einen zugochsen, einen polster gegeben haben, | ein kleid und gold, die gehn [empor] zum höchsten himel. || sich selber, und den vater, den sohn und den enkel und den groszvater, | die frau, die erzeugerin [der frau erzeugerin?], die mutter, alle freunde, die rufe ich her. || 30.

wer den ṛtu Nâidâgha mit namen kennt — | diser ṛtu Nâidâgha mit namen ist der ajaḥ pañcâudanaḥ | auszbrennt der des verhaszten vetters [feindes] herlichkeit, selber lebt er, | wer den aja pañcâudana mit dem liechte der dakšiṇâ geschenkt. || wer den ṛtu Kurvan mit namen kennt — | diser nimt an sich alle tätige [wirkende] herlichkeit des verhaszten vetters [feindes], | diser ṛtu Kurvan mit namen — | ° | ° | ° || wer den ṛtu Samyan mit namen kennt — | diser nimt an sich alle zusammenkomende herlichkeit des verhaszten vetters [feindes], | diser ṛtu Samyan mit namen — | ° | ° | ° || wer den ṛtu Pinvan mit namen kennt — | diser nimt an sich alle närende flüszigkeit spendende herlichkeit des verhaszten vetters [feindes], | diser ṛtu Pinvan mit namen — | ° | ° | ° || wer den ṛtu Udyan mit namen kennt — | diser nimt an sich alle aufsteigende herlichkeit des verhaszten vetters [feindes], | diser ṛtu Udyan mit namen — | ° | ° | ° || 35.

wer den ṛtu Abhibhûḥ mit namen kennt — | diser nimmt an sich alle überwindende herlichkeit des verhaszten vetters [feindes], | diser ṛtu Abhibhûḥ mit namen | ° | ° | ° | auszbrennt° | wer den aja° || kocht den bock und die fünf odana, | alle weltgegenden eines sinnes vereint, mit den zwischengegenden sollen disen von dir in empfang nemen. || dise sollen dir behüten, disen deinen für dich, disen opfere ich als havis disz âjya. || 38.

IV. 34. Opfer um loka.

Das brahma ist sein haupt, das Bṛhat sein rücken, das Vâmadevya der bauch des odana; | seine flügel die metra, seine obere fläche

[mukham] die warheit, der vištârî ist der glut entsprungen als opfer. || knochenlos, geläutert, durch das feuer [pavanena] gereinigt, klar gelangen sie in die reine welt; | nicht brennt das feuer ihre rute an, denn in den Svargawelt ist ihr 'zalreiches weibsvolk. || die den vištârî odana backen, die trifft nie untergang; | er weilt bei Yama, er komt zu den göttern, er freut sich [trinkt] mit den somawürdigen Gandharva's. || die den vištârî odana backen, denen stilt nicht Yama den samen, | als wagenfarer fårt er auf der wagenstrasze, zum vogel geworden gelangt er über die himel hinausz. || disz ist unter den opfern als förderndstes gerüstet, wenn den vištârî einer gekocht hat, ist er in den himel gekomen, | [wie] der eiertragende lotus zieht er den faden, wie die mulâlâ, der çaphakalotus die wurzel, | dise ströme sollen alle dir komen in der svargawelt madhuhaltiges flieszen laszend, volle lotusteiche sollen dir komen. || 5.

seen von ghṛta, bäche von madhu, mit surâ als waszer, voll von milch [waszer] molken, | dise ströme° || vier krüge geb ich vierfach [an vierfachen ort] voll von milch, waszer, molken, dise ströme sollen alle dir komen in der svargawelt madhuhaltiges flieszen laszend, volle lotusteiche sollen dir komen. || disen odana verteil ich den brâhmana's, den vištârî, der das jenseits erzwingt, der ins Svar geht, | der soll mir nicht zu grunde gehn, von svadhâ triefend, er sei mir eine allgestaltige [vollkomne?], das verlangte gebende milchkuh. || 8.

IV. 35.

Der odana, den der weltordnung erstgeborner, Prajâpati, mit glut kochte dem brâhmaṇa, | der der welten schutz vor bruch des nabels [nâbhireša Brh. Âr. up. III. 7.], durch disen odana will ich den tod überwinden [dem tode entgehn]. || durch die bhûtakṛt den tod überwanden, den sie erfanden durch inbrunst und arbeit [ermüdung], | den zuerst bráhma den brahmán gekocht hat, durch° || der die erde hält, die allen genusz bringt, der den luftkreis mit feuchtigkeit erfüllt hat, | der aufrecht [selber] in grösze den himel aufgebaut hat, durch° || von dem ausz die monate auszgemeszen mit dreiszig [tages]speichen, das jar auszgemeszen mit zwölf [monats]speichen, | den tag und nächte in ihrem wandel nicht erreicht haben, [weil seine wirkung durch die zeit nicht erschöpft wird], durch° || der verleiher des lebenshauches, schenker des lebens geworden, dem die ghṛtareichen welten flieszen, | dessen die liechtreichen weltgegenden alle, durch° || 5.

ausz dem, als er gar, das amṛtam entstanden, der der gâyatrî oberherr geworden, | in dem gegründet die vollkomenen Veda's, durch disen odana will ich den tod überwinden. || ich dränge hinab den

haszenden götterschmäher, die meine feinde sind, die sollen fort sein; | den alles erringenden brahmâudana koch ich; hören sollen auf mich, weil [der] ich glaube, die götter. || 7.

V. 8.

Mit brennholz von vikaṅkata bring âjya den göttern; | Agni, lasz sie hier sich freuen, alle sollen komen zu meinem ruf. || Indra, kom zu meinem rufe, disz werd ich tun, höre disz, | dise Atisara des Indra sollen ihre absicht mir zu neigen [beugen], | mit disen möchten heldenkraft wir erreichen, Jâtavedaḥ mächtig du mit deinem leibe. || was jener gottlose, o götter, von [jenseits] dorther anzustiften ist bestrebt, | dessen havya soll Agni nicht befördern, zu seinem rufe nicht die götter komen; zu meinem ruf komt eben her. || lauft weiter vorüber, läufer Atisara, tödtet [mit] auf des Indra wort [nicht das wort eurer urheber]; | wie das schaf der wolf so hetzet, lebend entkome er euch nicht, bindet zusammen [verschlieszet] seinen hauch. || der brâhmana, den jene dort beauftragt [mit der handlung] zum schaden haben, | Indra der ist [sei] unter deinen füszen, dem tode werf ich ihn hin. || 5.

wenn aufgebrochen sie mit der götterschar, das brahma zum panzer sich gemacht, | schutz dem leibe, schutz ringsum sich schaffend, was ihnen gefallen hat, [zu unternemen,] all das mache kraftlos. || die Atisara, die jener [der feind] gemacht hat, oder machen wird, | dise, Indra, Vṛtratöter, schaff zurück hinweg von hier, dasz jene[n] menschen sie töten. || wie Indra den Udvâcana gepackt und seinen fusz auf ihn gestellt hat, | so werf ich jene nider für alle [komenden] jare. || hier, o Indra Vṛtratöter, durchbore sie, als gewaltiger ihre weichteile, | hier trit auf sie, ich bin dein freund; | Indra, wir greifen nach dir, wir möchten in deiner gnade sein. || 9.

VIII. 9. Eine art brahmodyam. Zu 951.

Woher sind dise zwei geboren, welche ist es von den [vilen] seiten? ausz welcher von [vilen] welten? ausz welcher von den [vilen] erden? | die zwei jungen [kälber] des [der?] virâṭ sind ausz dem waszer herausz gekomen; um die frag ich dich, von wem sie herausz gebracht. || der das meer durch seine grösze hat erbrüllen gemacht, dreifach gebogen ligend, nach dem er sich das lager bereitet, | das junge der wunschmelkenden virâṭ hat in der ferne im verborgenen sich die körper geschaffen. || was die drei groszen [bṛhanti] sind [ešam z. l.] von ihnen, was als viertes (sâman) zerteilet die stimme, | der brahman dürfte durch tapas disz wiszen, der dichtungskundige, wozu das eine verwandt wird, wozu das andere. || fünf sâman sind auszgemeszen auf grundlage des bṛhat

als des sechsten, | das bṛhat ist ausz der bṛhatî geschaffen, worausz ist die bṛhatî gebildet? || die bṛhatî ist auf die mâtrâ, die mâtrâ auf den mâtar gegründet, | die mâyâ [dise specielle?] ist ausz der mâyâ entstanden, ausz der mâyâ mâtalî [oder st. mâyâ mâtâ? ‘Der mâtar entstand ausz der mâyâ, ausz der mâyâ der mâtalî’ so dasz mâtar = mâtalî]. || 5.

des Vâiçvânara ebenbild ist der himel oben, soweit die beiden Rodasî [welthälften] auszeinander gedrängt hat Agni; | daher bisz zum sechsten von dorther komen die stoma's und von hier gehn sie empor beim sechsten jedes tages [oder stomâd zu lesen? daher komen sie bisz zum sechsten stoma von dorther, und von hier gehn sie empor beim sechsten [jedes] tages’]. || wir sechs ṛši’s hier fragen dich, o Kaçyapa, du hast geforscht [überdacht] nach dem erwiesenen und dem noch zu erforschenden; | die virâṭ haben sie des bráhmas vater genannt; erkläre sie uns nun, den freunden, wie vilfach sie ist? || der nach, wenn sie schwindet, die opfer schwinden, und [wider] sich einstellen [nach der] mit der sich einstellenden; | mit deren heiligem werke, mit deren befel das yakša das fest [?] in bewegung komt, dise virâṭ o ṛši’s ist im höchsten luftraum. || ohne atem selber geht sie mit dem atem der atmenden [viçaḥ? prajâḥ? fem.], die virâṭ folgt der svarâṭ von rückwärts, | die alles bedenkende virâṭ von entsprechender gestalt, sie sehen die einen, andere sehn sie nicht. || wer hat der virâṭ parigkeit [zweiheit] durchschauet, wer ihre zeiten, wer auch ihre richtige form? | wer ihre schritte [vgl. 10.], und wie vilmal sie auszgedent, wer ihren boden [ihre macht] wie vilmal ihr aufleuchten? || 10.

sie hier, die zuerst aufgegangen, wandelt sich aufhaltend bei disen untern [vikšu oder prajâsu] geschlechtern; | vilfache erhabene grösze ligt in ihr geborgen, es hat die frau gesigt, die eben gekomne mutter. || die Ušas beide mit liedern beflügelt, schön geschmückt, wandern zu der gemeinsamen wonstätte; | des Sûrya beide gattinnen wandeln [ihre ban] vorwiszend, mit warzeichen, unalternd, reich an samen. || [die zwei Ušas und Sûryapatnî als dritte? vgl. IX. 2, 9. Indrâgnî Kâma pâdayâthaḥ.] die drei sind gefolgt dem wege der ordnung, [drei gharma-darbringungen haben samen beabsichtigt], | die eine belebt die nachkomenschaft, die andere die kraftnarung, eine behütet das reich der frommen [als drei schicksalsgöttinnen]. || Agni und Soma schufen, die die vierte war, [und] die ṛši, als die beiden hälften des opfers sie formten, | gâyatrî trišṭup jagatî anušṭup; die bṛhadarkî, die dem opferer bringt das liecht des himels. || fünffachem aufleuchten entsprechend ist die fünffache melkung, der fünf namen tragenden kuh entsprechend die fünf ṛtu’s, | fünf weltgegenden zu fünfzehn gemacht [durch die zwischen gegenden]; einen scheitel nur haben sie für die eine welt. || 15.

sechs sind die elemente geboren von der erstgebornen der weltordnung, und sechs stränge [sâman si] füren den šaḍaha hindurch, | sechsspännig der pflug je nach seinen strängen, sechs hat man himel und erde, sechs die zwei breiten genannt. || sechs hat man die kalten sechs die heiszen monate genannt, sagt uns welche von den jareszeiten auszgelaszen? | siben weise adlervögel haben sich nidergelaszen? die siben metra für die siben dîkšâ's [weihen]. || siben sind die homa, siben die hölzer, siben die madhu, siben die Ṛtu's, | siben âjya's sind in die welt gekomen, von disen haben wir als saptagṛdhra gehört [siben geier? vilmer: als sibenbegirige, begirige nach allem sibenfachen, oder alles zu versibenfachen]. || siben metra immer um vier silben steigend, das eine auf dem andern aufgebauet, | wie beruhen auf disen die stoma's und wie sind dise in die stoma's eingefügt? || wie hat die gâyatrî die drei teile auszgefüllt, wie bildet die trišṭup sich auf der fünfzehn? | wie die jagatî ausz der dreiunddreiszig? wie die anušṭup, wie der ekavinça [stoma? oder 7 + 4 elf metra]? || 20.

acht sind entstanden elemente ausz der erstgebornen der weltordnung, acht, o Indra, [gibt es] göttliche ṛtvik's | acht glider hat Aditi und acht söhne, für die achte nacht ist das havya bestimmt. || hierher beszeres beabsichtigend bin ich [Virâṭ?] gekomen, zur freundschaft mit euch, ich bin wolwollend; | heilvolle weisheit von gleicher abstammung habt ihr, zu euch allen [sarvân?] wandelt sie hin vorwiszend. || acht [ist die zal] dem Indra, sechs dem Yama, siben den ṛšis je einem | dem waszer den menschen [völker?] den kräutern folgt die fünf. || einzig dem Indra hat die färse gemolken, den wunsch, die milch, als sie zuerst gemolken wurde; | darauf sättigte er vierfach die vier die götter, die menschen, die Asura, die ṛši's. || wer ist nun die kuh? wer der einzige ṛši [ekaršî]? was ist die macht? was die gebete? | [was] ist das einfache fest yakša auf der erde, was ist der ekaṛtu von den vilen? || 25.

eine ist die kuh, einer der ekaṛši, eine die macht, einfach nur die gebete | einfach ist das fest auf der erde, der einzige ṛtu wird nicht übertroffen. || 26.

10. Virâḍvâ idam agra âsît sodakrâmat etc.

III. 3. Sâutrâmaṇî.

Es schrie der werkkundige, er ist hieher [gekomen]; o Agni, breite dich ausz; weitfaszend sind die beiden welthälften Rodasî. | dich sollen anspannen die Marut, die alles besitzen, bring jenen, der havya empfängt, mit der anbetung [durch die anbetung] heran. || ob er wol weit ist, sollen doch den vipra [die vipra viprâḥ?], den Indra, die roten]soma], zur freundschaft herbei stürzen machen; | da die priester der sâutramaṇî-

feier ihm ein gâyatrî ein bṛhatî ein ṛklied wagten. || ausz den waszern rufe dich Varuṇa der könig, ausz den gebirgen soll Soma dich rufen, | [als den?] Indra [Indram?] soll er dich rufen zu disen viçaḥ [menschen], als falke flieg her zu disen viçaḥ. || der falke füre ausz der ferne den zu rufenden, der auf anderm gefilde, ferngehalten, wandelt, | leicht gangbar sollen die Açvina machen den pfad dir, bei disem, o brüder, vereinigt euch. || dich sollen rufen deine angehörgen, die freunde haben dich gewält; | Indra und Agni alle dise götter haben heil im volke (viṭ) erhalten. || 6.

der den ruf an dich [dir den ruf] streitig macht, der sippe oder der fremde, | schaff den hinweg, o Indra, disen hier aber lasz erfaren [dein komen]. || 7.

VI. 121.

Auszbreitend die stricke löse sie ab von uns, die Varuṇastricke, die obern, die untern, | treib weg von uns unglück und bösen traum, dann möchten wir gehn in die welt der guttat. || weshalb im holzblock, im strick du gefangen bist, weshalb in der erde, weshalb durch das wort, | darausz soll diser gârhapatya Agni empor in die welt der guttat füren. || Ihr zwei glückliche seid aufgegangen, ihr sterne Viçṛtâu mit namen, | verleiht hieher von amṛta, vorwärts kome, was den gefangenen befreit. || öffne dich, mache platz, von der feszel sollst du den gefangenen befrein | wie das ausz dem mutterleib gefallene junge kind wone auf allen pfaden.

VI. 119.

Was ich, nicht beim spile, an schulden mache, und zusage o Agni ohne die absicht es zu geben, | das soll Vâiçvânara, unser oberherr, der beste, empor in die welt der guttat füren. || dem Vâiçvânara bekenne [mach ich zu wiszen] ich, wenn schuld eine verabredung mit den gottheiten, | er versteht all dise stricke zu lösen, so möchten mit dem milden wir zusammen sein. || Vâiçvânaraḥ der heiliger soll mich reinigen, wenn gegen die verabredung mit ihnen ich verstosze [âsâm d. i. devatânâm zu schr.], | unkundig im geiste; flehend, was an versündigung dabei, das schaff ich hinweg.

VI. 120.

Wenn luft erde und himel, wenn mutter oder vater wir beleidigt haben, | weg davon bringe Agni Gârhapatya uns hinausz in die welt der guttat. || Bhûmi ist unsere mutter, Aditi unsere geburtsstätte, bruder der luftkreis, und vor bezauberung uns | auch Dyâus der vater uns

heil sein soll, vor der welt der väter; zu meinem verwandten gekomen soll ich nicht [meiner] welt verlustig gehn. || wo die frommen freunde am trunke sich freuen, nachdem sie zurückgelaszen ihrer leiber krankheit, | nicht lam an den glidern ungebrochen möchten dort im svarga wir ältern und söhne schauen.

VI. 116.

Was sie wund gemacht haben hinein grabend früher die ackerer als solche die narung erwerben, mit kunde, | beim könige Vâivasvata opfere ich disz, und sei opfertauglich und madhureich unsere speise. || Vâivasvata bereite den anteil; er, des anteil madhu, überschütte mit madhu | die versündigung gegen die mutter, in die schnell wir geraten sind, oder worüber der vater beleidigt gezürnt hat. || seis dasz jetzt von der mutter [mit beziehung auf die mutter], oder vom bruder, vom vater vom sohne sünde uns in den sinn kam, | wie vil jetzt mit uns väter sind, all diser eifer sei uns heilbringend.

VI. 115.

Was wiszend, was nicht wiszend an versündigung wir begangen, davon befreit uns ihr alle götter eines sinnes. || wenn ich wachend wenn schlafend sündhaft frefel begangen habe, | ob ichs gewesen oder werde [sündhaft], davon wie von dem pfale löset mich. || wie vom pfale losgebunden, wie der, der geschwitzt, vom schmutze | wenn gebadet, wie âjya durch das läutersieb gereinigt, sollen alle mich von sünde reinigen.

VI. 114.

Was o götter an göttererzürnung wir priester [devâsaḥ] begangen haben, | davon o Âditya befreit uns vermöge der gerechtigkeit der weltordnung. || vermöge der gerechtigkeit der weltordnung, Âditya, verehrungswürdige befreit uns hier, | worin wir bestrebt zwar doch dem opfer des opferdarbringers nicht gewachsen waren. || mit fettreicher sruk die yajamâna âjya darbringend, | haben wider willen wir, o alle götter, obwol bestrebt, es nicht vermocht.

VI. 45. Manaspâpa.

Weit geh hinweg, o geistessünde, was sprichst du, was man nicht sprechen soll? | geh hinweg, ich lieb dich nicht, zu den bäumen, den [hölzern] wäldern geh, mein sinn ist in den häusern, bei den rindern. || was durch avaçaḥ niḥçaḥ parâçaḥ [verfluchungen] wir uns vergangen haben, wachend oder schlafend, | all dise verhaszten übeltaten soll Agni weit von uns entfernen. || was, o Indra, Brahmaṇaspati, wir eiteles

begehen, | von disem unheil, der bedrängnis schütz uns der vorsorgende Âṅgirasa [Agni].

VI. 84.

Du, in deren grausen mund ich opfere zur lösung diser, die hier angebunden [sind], | Bhûmi [erde] seist du, so denkt von dir ein jeder, ich aber weisz ganz und gar, dasz du Nirṛti [die todesgöttin] bist. || o Bhûmi [text Bhûte], werde reich an havis, das ist dein anteil, der bei uns; | dise und jene befreie von versündigung: Svâhâ. || so denn, o Nirṛti, von uns weg, ohne neid lös ab die feszelnden ehernen bande, | Yama erstattet mir dich wider, disem Yama, dem Tode, sei anbetung. || an eherner säule bist du gefeszelt, von tausendfachem tode rings umgeben, | mit Yama und den vätern zusammen dich findend, lasz auf den höchsten himelsrücken disen steigen [das sünopfertier angesprochen].

VI. 113.

An Tṛta reinigten sich die götter von diser versündigung, Tṛta reinigte sich davon an den menschen, | wenn daher die grâhi dich ergriffen hat, sollen dir dise die götter durch das brahma vernichten. || geh auf die stralen, auf die rauchwolken über, Pâpman, auf die dünste, auf die nebel, | in der flüsze schaum verschwinde; an dem töter der leibesfrucht, Pûšan, streif das unheil ab. || an zwölf orten ligt, was Tṛta abgestreift hat, die menschensünden, | darum wenn die grâhi dich ergriffen hat, sollen dir dise die götter durch das brahma vernichten.

VI. 117.

Das weg zu werfende, nicht gestattete, das ich esze, der tribut des Yama, mit dem ich wandle, | dabei, o Agni, soll ich schuldlos sein, du weiszt aller bande lösung. || hier noch seiend [lebend], geben wir dises, lebend von den lebenden [damit wir nicht nach dem tode gestraft werden] schaffen wir es weg, | wegwerfend die körnerspeise, die ich gegeszen, will ich darin, o Agni schuldlos sein. || schuldlos in diser, schuldlos in jener, in der dritten welt schuldlos möchten wir sein; | in den götterbesuchten von den vätern besuchten welten, auf allen wegen möchten wir schuldlos wonen.

VII. 101.

was an speise ich im traume esze, das wird des morgens nicht bemerkt; | alles das soll mir heilsam sein, denn des tages sieht man es nicht.

I. 10.

Diser Asura herschet über die götter, denn was Varuṇa der könig will, wird zur warheit; | mit meinem brahma hervor mich tuend, entreisz ich dich dem zorne dises gewaltigen. || anbetung, o Varuṇa, könig, soll sein deinem zorne, alles gelogene, o gewaltger, findest du herausz; | tausend andere schicke ich fort (neme mich ihrer nicht an), hundert herbste soll diser deinige (wol weil ein kšattriya) leben. || was du unwares gesprochen, böses mit der zunge vil, | ich mach dich doch frei von Varuṇa, dem könig, mit sich bewarheitendem gesetz. || ich befreie dich von dem groszen meere Vâiçvânara (musz hier die unterwelt sein, da man sich auf die sünde den tod folgend dachte), | (deine) brüder gewaltiger, ruf her, und berücksichtige unser brahma (copa für câpa).

II. 12.

Hier laszen wir das uralte sûktam, das sich auf ein gottesgericht bezieht, folgen. Es gehört zu seite 255 dises bandes. Nicht minder beweisend dafür ist Ṛgveda I. 158. (sieh pg. 115.) und überhaupt Schlagintweit 'über die gottesurteile der Inder'. München 1866. Abh. der kön. bayer. Akad. d. Wiszenschaften.

Himel und erde, der weite luftkreis, die herrin des gefildes, der unsichtbare weitschreiter, | auch der weite luftraum, von Vala beschützt, die sollen jetzt gebrannt werden, wärend ich gebrannt werde. || hört disz, o götter, die ihr opferwürdig, Bharadvâja spricht hier für mich die uktha, | in einen strick gebunden, werde zu unglück verurteilt, der disen meinen sinn anklagt [verleumdet]. || höre disz, Indra, trinker des soma, was ich mit brennenden herzen gewaltig dir zurufe, | wie mit der axt den baum hau ich den um, der disen meinen sinn anklagt. || 3.

vermöge der dreimal achtzig somatrinker [somapebhiḥ statt sâmagebhiḥ, was keinen sinn gibt], der Âditya, der Vasu, der Aṅgiraḥ, | sei uns gnädig das išṭâ pûrttam (der lon für die guten taten), das bei den vätern, jenen [den verleumder] erfasz ich mit der göttlichen glut. || Himel und Erde, schauet mich an, alle götter, nemt euch mein an; | ihr Aṅgiraḥ, somawürdige väter, in sünde gerate der anstifter des schmerzlichen. || wer, o Marut, uns verachtet [anfeindet], das brahma schmäht, das jetzt vollbracht wird, | gluten sollen dem seine bösen taten sein, den haszer des brahma umglühe der himel. || 6.

[gegenbeschwörung und verfluchung des anklägers]: den sibenfachen odem, achtfaches mark mit dem brahma reisz ich dir ab; | geh in des Yama wonung ein, mit Agni als boten, bereit gemacht. || deinen platz bestimm ich dir in dem entflammten feuer; | Agni umhülle deinen leib, selbst die stimme geh in's jenseits. || 8.

II.

B. FÜR DIE BRÂHMANA.

Ath. V. II. 13. Godânam.

Lebengebend, Agni, [wol 'agre' zu schr. 'im anfang' und dann weiterhin alter ihm wünschend] alter wünschend [ihm wälend], mit ghṛta im antlitz, mit ghṛta auf dem rücken, o Agni, | nachdem du ghṛta getrunken und madhu, das schöne von der kuh, beschütze disen wie der vater die söhne. || er überhäufe, überhäufe uns disen mit glanze, erst im alter sterben mit langer lebensdauer mach er ihn; | Bṛhaspati hat disz gewand gereichet, für Soma den könig es umzunemen. || disz gewand hast du umgenomen zur wolfart, wie junger kühe schützer vor bezauberung wardst du, | hundert, lang wärende, herbste leb du, und erwirb dir reichlich narung des reichtums. || kom besteige den stein, stein soll dein körper werden, | alle götter sollen deine lebensdauer zu hundert herbsten machen. || dich, dem das gewand wir bringen, in das du zuerst dich kleidest, dich sollen alle götter begünstigen; | dir nach, der mit kräftigem wuchse geheiht, dem starkgebornen, sollen vil brüder geboren werden [suvṛdhâvardhamânam]. || 5.

VII. 57.

Was als ich mit hoffnung [zuversicht] sprach, bei mir in unordnung geraten, was als ich bettelnd wanderte unter den menschen, | was an mir von meinem körper verletzt ist, Sarasvatî soll das mit ghṛta ersetzen [erfüllen]. || siben strömen dem jungen Marutvân, dem vater haben die söhne die opfer zugebracht, [oder: çiçavo 'siben junge strömen'], | ihr beide herscht über disz beiderseitige [ubhayasya zu schr.], ihr beide strengt euch an, ihr beide gedeiht von disem.

V. 17. Unbedingtes anrecht der br. auf die frau.

Die sie genannt haben 'den stern mit zerstreutem stralenhaar', das unheil, das herabstürzt auf die dorfgemeinde, | das ist die brahmafrau,

die das reich beunruhigt, in dem erschinen der hase mit feurigem schopfe. ‖ 4. ‖ die leibesfrucht, die abgeht [vor der zeit], das lebende, das abgeriszen wird, | die helden, die sich gegenseitig töten, die hat die brahmafrau geschädigt. ‖ 7. ‖ auch wenn zehn frühere gatten, die keine brâhmana, die frau gehabt, | ist der brahman, wenn er ihre hand ergriffen hat, allein ihr gatte. ‖ der brâhmana ist gatte, nicht der râjanya, nicht der vâiçya, | das verkündend den fünf völkern geht die sonne ihren weg. ‖ zurück gaben die götter sie, die menschen gaben sie zurück, | die râjan's namen das satyam und gaben die brahmafrau zurück. ‖ 10.

sie gaben zurück die brahmafrau, mit den göttern [die sache] bereinigend, | und indem sie kraftgedeihn von der erde erlangten, vereren sie den weitschreitenden. ‖ nicht ruht ein schönes, hundertfache auszsteuer bringend weib auf dessen lager, | in dessen reiche ausz verblendung die brahmafrau wird vorenthalten. ‖ nicht wird in des hause geboren [ein stier] mit wegstehnden oren, breitem kopf, | in° ‖ nicht geht ein kšattar mit goldhalsband vor dessen schlachtbank [sûnâ] einher, | in° ‖ nicht nimt ein weisz, schwarzorig ross an seine deichsel gespannt sich herlich ausz, | in°. ‖ 15.

nicht wächst auf dessen felde lotusgebüsch nicht knollengewächs, | in° ‖ nicht melken ihm ausz die scheckige kuh [Pr̥çni], die zu ihrer melkung an sich schicken, | in° ‖ nicht bewältigt eine schöne milchkuh ein schöner zugstier seine deichsel, | bei dem ohne weib der brâhmana hinbringt eine üble nacht. ‖ 18.

V. 18.

O fürst, die götter haben dir dise nicht zum eszen gegeben, | nicht verlange zu eszen, Râjanya, des brâhmana nicht zu genieszende kuh. ‖ der im würfelspil betrogene Râjanya, der schlechte, der um sein selbst gekomen, | der mag eszen des brâhmâṇa kuh, indem er denkt, 'heut will ich leben, nicht morgen'. ‖ wie eine pr̥dâku-schlange mit bösem gift, in ein fell eingehüllt | die eines brâhmana [ist; yâ statt mâ]; o Râjanya, hart ist dise kuh, nicht zu eszen. ‖ das kšattra entfürt sie, vernichtet den glanz, wie feuer, das gefangen, quält [vidhunoti] sie alles ab; | wer den brâhmana als seine speise betrachtet, der trinkt vom tâimâta-gifte. ‖ der ihn tötet [schlägt] mild ihn erachtend, der schmäher der götter, begirig nach gelde, nicht in folge von überlegung, | in dessen herzen entzündet Indra ein feuer, beide wolkenhimel haszen ihn, wie er dahin wandelt. ‖ 5.

den brâhmana darf man nicht schädigen, so wenig als Agni, wenn einem lieb der leib; | Soma sein sohn, Indra ist's, der ihn schützt vor

fluch. || einen hundertfachen widerhaken verschlingt er, nicht vermag er ihn herausz zu ziehn, | der tor, der der brâhmana speise [verschlingt], und denkt 'süsz ist was ich esze'. || die zunge ist die sene, die stimme der schaft, die nâḍîkâ [speiseröre oder luftröre?] die zähne vom tapaḥ bestrichen; | damit durchbort der brâhmaṇa die götterschmäher, mit gottgeschnellten bogen, deren kraft im herzen. || mit scharfen geschoszen mit pfeilen sind die brâhmanen versehn, der pfeil den sie schleudern, der geht nicht fehl; | nachdringend mit inbrunst und mit eifer, spalten sie ihn auch ausz der ferne. || die über tausendfaches herschten, und hundert und zehn an zal waren, | die Vâitahavya giengen zu grunde, weil sie des brâhmaṇa kuh gegeszen. || 10.

die kuh, die sie getötet hatten, hat die Vâitahavya gestürzt, | die der Kesaraprâbandhâ letztgeborene gebraten. || Hundert und einer so vil leute [janátâ] (waren es), die die erde zerstäubte [aufrib]; weil das brâhmaṇageschlecht sie geschädigt hatten, sind sie dahin, man weisz nicht wie. || unter den sterblichen wandelt der götter schmäher, mit gift im leibe, mit fast lauter knochen; | der schädigt den brâhmaṇa, der götter sippen, der komt auch nicht in die welt, in die die pitar gekomen. || Agni ist unser padavâyah wegweiser, Soma heiszt unser sohn; | Indra töter flucher, so wiszen die [vedhaḥ] ordnenden priester. || o männerherr, wie ein [mit gift] bestrichner pfeil, wie eine pṛdâkuschlange, o rinderherr | ist diser schrecklicke pfeil des brâhmana; damit durchbort er die [die götter] schmähenden. || 15.

VI. 134. Ajyeyatâ.

Diser donnerkeil sättige dich an amṛta, stürzend das reich, vernichte er das leben, | er zerreisze die hälse, zerschmettere die genicke, wie die des Vṛtra Çacîpati. || nider nider unter den sigern, verborgen in der erde, er kome nicht hervor, | soll er vom donnerkeil nidergeschlagen ligen. || der bedrückt, den suche auf, der bedrückt, den schlage tot, | auf des bedrückers schädel, o donnerkeil, stürze der länge nach.

XII. 4.

'Ich gebe' so soll er sagen; und die sie angebunden haben [abhatsata oder abhantsata zu schr., wenn nicht in der tat eine wurzel bundh binden anzunemen], | die kuh den bittenden brâhmaṇa, das bringt nachkomen, kinder. || der handelt mit [um] seine kinder, und komt um seinen viehstand, | der den bittenden âršeya's die götter [priester] kuh nicht geben will. || durch die ungehörnte [wenn er sie den verlangenden brâhmana's gibt] werden sie zerstört, mit der lamen stöszt er [sie] in die

grube, | mit der tauben werden verbrannt die häuser, mit der einäugigen gibt er sein [ganzes besitztum] hin. (baṇḍa verstümmelt eunuch.) || Vilohita [blutlosigkeit] findet vom ort des düngers den herrn der kühe, | so haben sie der vaçâ-kuh den namen gegeben [samvidyam] 'weil du unbetrieglich wirst genannt' [oder: so haben sie der kuh den vertrag gegeben 'weil du unbetrieglich genannt wirst]. || von ihrer füsze standort trifft Viklindu [die] so benannte [krankheit] den herrn den kühe, | ohne erkrankung gehn zu grunde die, nach welchen [yân] sie mit dem maule schnuppert. || 5.

wer ihre ohren beschneidet, fällt den göttern anheim; | 'ein zeichen mach ich' so denkt er, [aber] sein vermögen mindert er [dadurch]. || wenn zu irgend einem nutzen irgend wer ihre schweifhaare beschneidet, | so sterben die füllen davon und die kälber tötet der wolf. || wenn ihr, wärend beim herrn sie ist, ein dhvâṅkša (krähe) die haare hat verletzt [sich sträuben gemacht?], | so sterben die kleinen kinder davon, ohne erkrankung befällt schwindsucht sie. || wenn ihren reinigenden laugenartigen [palyûlanam?] mist die Dâsî zusammenfegt, | entsteht darausz missgeburt, die von disem vergehn unzertrennlich ist. || wenn sie geboren wird, wird die kuh für die brâhmana's und für die götter geboren, | darum ist sie den brâhmana's zu geben, das nennt 'die [richtige] sorge für sein eigen'. || 10.

die komen um sie bitten, für die ist die gottgeschaffene kuh, | brahmajyeyam hat man es genannt, wenn wer dieselbe für sich behält. || der den âršeya's, wenn sie bitten, der götter kuh nicht geben will, | der fällt den göttern anheim und dem grimm der brâhmana. || der genusz den von der kuh sie etwa haben, dafür suche er eine andre sich; | ungeschenkt schädigt sie den menschen, wenn die verlangte er verweigert. || wie aufgehobener schatz so ist die vaçâ der brâhmana; | darum komen sie um sie, bei wem immer sie geboren wird. || um ihr eigen also komen sie, wenn um die vaçâkuh die brâhmanen komen; | um sie [die brâhmana] in einem andern [wesen] zu bedrücken, zu disem zweck wird dise zurückgehalten. || 15.

nach drei jaren kann sie fortgehn, an der man das gift nicht hat erkannt, | daher, soll er die vaçâ kennen o Nârada, musz nach brâhmana's man suchen. || wer leugnet, dasz sie eine vaçâ ist, der götter hinterlegter schatz, | auf den schleudern ihn umwandelnd Bhava und Çarva ihren pfeil. || wer ihr euter nicht kennt, und auch ihre zitzen nicht [wer sie nicht gemolken hat], | dem melkt sie dann mit euter und zitze, wenn er sie zu geben sich entschloszen. || als duradabhnâ wont sie ihm an, wenn die geforderte er nicht geben will, | nicht erfüllen seine wünsche sich, weil er sie [yân] anstrebt, ohne sie zu geben. || die götter

haben die vaçâ verlangt, und haben zu ihrem mund den brâhmana gemacht, | wenn er sie nicht gibt, so setzt der mensch sich dem grimme aller diser ausz. || 20.

auch dem grimm der tiere setzt er sich ausz, wenn er die vaçâ den brâhmana's nicht gibt, | wenn der götter ihm anvertrauten anteil der sterbliche für sich behält. || wenn andere hundert brâhmana vom besitzer die kuh verlangen sollten, | so haben doch in beziehung auf sie die götter gesagt, dasz sie dem wiszenden gehört. || wer dem, der disz weisz, sie nicht gibt, sondern andern die kuh gegeben hat, | ungangbar ist disem zum aufenthalt mit den gottheiten Pṛthivî. || die götter verlangten die kuh von dem, bei welchem sie zuerst [vor alters] geboren war; als dise wisze man sie, Nârada [Nârada zu schr.]; mit den göttern zusammen ward sie fortgetriben [? vidvân nâradaḥ 'Nârada als dise sie kennend hat mit den göttern sie fortgetriben'; disz stimmt aber nicht mit str. 16.] || kinderlos und arm an vieh macht die vaçâ den menschen, | der die von den brâhmana's geforderte für sich behält. || 25.

für Agni und Soma, für Kâma, für Mitra und für Varuṇa | für dise fordern die brâhmana's, disen fällt er anheim, der sie nicht gibt. || so lange ihr besitzer nicht selber höret die [auf sie, auf ihre erbittung bezüglichen] ṛk, | so lange kann sie unter seinen kühen gehn, nicht aber wone sie in seinem hause, nachdem dieselben er gehört. || wer nachdem er die auf sie bezüglichen ṛk gehört hat, sie unter seine [mit seinen] kühen hat gehn laszen, | dessen leben und ansehn reiszen an sich erzürnt die götter. || die vaçâ die vilfach umherwandelt, ist der götter hinterlegter schatz; | mach offenbar deine formen, wenn den stand du vernichten willst [jighânsasi? s t h â m a]. || kund gibt sie sich, wenn den stand sie vernichten will, | aber auf verlangenden brâhmana richtet sie den sinn.

in ihrem geiste faszt sie den entschlusz, disz gelangt zu den göttern; | da komen dann die brâhmana die kuh vaçâ verlangen. || durch svadhâkâra für die Pitar, durch opfer für die götter | durch schenkung der vaçâ, lädt der Râjanya nicht der mutter [= vaçâ?] zorn auf sich. || die vaçâ nämlich ist des Râjanya mutter, so ist es von anfang her geworden, | für die gibt es keine widererstattung, wenn sie den brâhmaṇa's übergeben wird. || wie hingehaltenes [p r a g ṛ h î t a m] âjya abtropfet vom löffel ins feuer, | so fällt dem Agni anheim, wer die vaçâ den brâhmanen nicht gibt. || mit dem kalbe als puroḍâs, gut melkend, naht sie ihm in der welt, | dem der sie hingibt, melkt die vaçâ alle seine wünsche.

in des Yama königreiche melkt die vaçâ alle wünsche dem, der sie hingegeben hat, | aber die Nâraka-welt sagt man ist für den, der die geforderte zurückhält. || wenn sie belegt wird, wandelt sie erzürnt dem herrn die vaçâ, | weil er mich für unfruchtbar hielt [sie ist ohnedisz fruchtbar], soll er in des todes schlingen gefangen werden'. || wer

weil er sie unfruchtbar meint, daheim die vaçâkuh sich kochet, | der macht auch dasz Bṛhaspati söhne und enkel von ihm verlangt. || mächtig brennet sie herab, obwol nur eine kuh unter kühen gehnd, | und dem der sie nicht gegeben hat, dem besitzer melkt sie gift. || lieb ist es dem viehe, wenn es den brâhmana's übergeben wird, | aber der vaçâ ist es lieb, dasz sie bei den göttern havis ist. || 40.

von den vaçâ's, die die götter schufen, als sie vom opfer sich erhoben hatten, | von disen die furchtbare Viliptî trib Nârada, viliptî brachte Nârada herausz. || die götter waren über sie im zweifel 'ist disz eine vaçâ oder keine': | Nârada aber sagte von ihr: sie ist von den vaçâ die echteste [von den mächtigen die mächtigste]. || wie vile sind die vaçâ's nun, die du kennest die unter den menschen geborenen? | um die frag ich dich den wiszenden, von der kein nicht-brâhmana eszen darf? || die vilipty(â), o Bṛhaspati, und die vaçâ die sûtavaçâ heiszt [wo eine vaçâ geboren hat?], | von der darf kein nicht-brâhmana eszen, der auf ansehn in der welt hofft. || vererung sei dir, Nârada, der du [ohne vil nachdenken] sogleich die vaçâ's kennst; | welche von ihnen ist die furchtbarste, bei welcher stirbt man, wenn man sie nicht gibt? || viliptî die heiszt, Bṛhaspati, und Sûtavaçâ, die vaçâ, | von der soll kein nicht-brâhmana eszen, der in der welt auf ansehn hofft. || drei gattungen gibts von vaçâ: Viliptî Sûtavaçâ Vaçâ | die gebe man den brâhmanen hin, so fällt man nicht Prajâpati anheim. || das ist euer havis, brâhmana's, so denke der von dem [die vaçâ] wird verlangt, | wenn man die kuh von ihm verlangt, die furchtbar in des verweigernden hause. || die götter sprachen über die vaçâ: 'er hat sie uns nicht gegeben', erzürnt; | über disen Bheda, mit disen ṛkstrophen; in folge dessen kam er um. || Bheda gab sie nicht herausz, als Indra darum ihn bat, | darum vernichteten ihn die götter in folge diser sünde in der schlacht. || 50.

die [parirâpin] schlechten ratgeber, die raten zum verweigern der vaçâ, | die fallen ausz torheit, die schelme, dem grimme Indra's anheim. || die den herren verfüren und sagen: 'gib sie nicht', | die geraten ausz torheit in des Rudra geschleuderten pfeil. || wenn er geopfert oder nicht geopfert zu hause die vaçâ kocht, | beleidigt er götter und menschen, und geht als betrieger ausz der welt. || 53.

Ath. V. XII. 5. prosa gleicher inhalt.

V. 19.

Uebermäszig wuchsen sie empor, haben sie nicht gleichsam den himel berürt? | aber weil sie die Bhṛgu's schädigten, sind die Sṛñjaya Vâitahavya zu grunde gegangen. || die den Âṅgirasa Bṛhatsâman, den

brâhmaṇa gefangen setzten, die leute, | denen hat der bock, das schaf, nach beiden [seiten] freszend, die nachkomenschaft verzert. [ubhayâdám?] (oder: deren doppeltgezähntes hat der bock, das schaf den samen gefreszen.) || die den brâhmaṇa anspuckten, die an ihm ihren samen auszlieszen, | mitten in einer lache blutes sitzen dise haare freszend. [haare also unrein.] || eine brâhmaṇenkuh, wenn sie gekocht wird, wohin die überhaupt gewandelt, | so weit vernichtet sie den glanz des königreichs, kein zeugender mann wird [dort] geboren. || blutig [in seinen folgen] ist ihr auszschroten, hart ist ihr fleisch für dich [asyate], die milch von ihr, die getrunken wird, ist eine anklage bei den vätern.

der könig, der sich für gewaltig hält, weil er nach eines brâhmaṇen besitz verlangen trägt, | [dem] wird [sein] reich weithin entriszen, wo der brâhmaṇa unterdrückt wird. || achtfüszig, vieraugig, vierorig, mit vier kiefern, | mit doppeltem rachen, doppelter zunge versehn, bläst sie das reich weg dem unterdrücker des brâhmaṇa's. || dises reich [wird siech, leck] zieht waszer wie ein leckes schiff, | wo sie einen brâhmaṇa schädigen, unheil vernichtet dises reich. || den weisen zurück die bäume 'trit nicht in unsern schatten' sagen sie, | der auf besitz, o Nârada, trotzdem dasz er eines brâhmaṇa's ist, seine absicht richtet. || gottgeschaffnes gift hat könig Varuṇa es genannt; | nicht hat, nachdem er eines brâhmaṇa kuh verzert, irgend einer sein königreich behütet. || 10.

dise neunmal neunzig, die die erde hat zerstäubt, | nachdem brâhmaṇsches geschlecht sie geschädigt, die sind zu grunde gegangen man weisz nicht wie. || die kûdî-feszel die man dem todten anlegt, als hemmerin der füsze, | das, o brâhmaṇabedrücker, haben die götter dein lager genannt. || die trähnen des trauernden, die vom bedrückten flieszen, | die haben, o brâhmaṇabedrücker, die götter als deinen waszeranteil bestimmt. || das, womit den todten sie waschen [laszen], wovon der bart flieszt [benetzt wird], | das, o brâhmaṇabedrücker haben die götter als deinen waszeranteil bestimmt. || nicht der Mitra Varuṇa regen regnet auf den brâhmaṇabedrücker, | nicht fügt sich ihm die samiti, nicht einen freund macht er sich gefällig. || 15.

XI. 5.

Der brahmacârî wandelt dahin anregend die beiden welthälften, in beziehung auf ihn sind die götter eines sinnes, | er hält die erde und den himel, durch seine inbrunst fördert er [sogar] den âcârya [seinen lerer]. || hinter dem brahmacârin einher gehn die pitar, die deva, die leute der götter [devajanâḥ] einzeln alle; | auch die Gandharva sind ihm nachgegangen dreiunddreiszig dreihundert sechstausend; alle götter er durch inbrunst fördert. || wenn der âcârya den brahmacârin aufnimt,

so nimt er in damit in seinen bauch auf [so wird er schwanger mit ihm], | drei nächte trägt er ihn im bauche; ihn zu schauen, wenn er geboren ist, komen dazu zusammen die andern götter. || disz brennholzstück ist die erde, disz zweite der himel, und den luftraum füllet er [fügt er hinzu zur vollständigkeit] mit brennholz [dem dritten stücke], | der brahmachârî fördert mit dem holze, mit seinem gürtel, mit seinem mühen, seiner inbrunst die welten [çramena tapasâ]. || früher als das brahma ward der brahmacâri geboren, in den gharma [heisze opferspeise] gekleidet erstand er durch inbrunst; | ausz disem ist das brâhmaṇam geboren, das höchste brahma, und alle götter mit der unsterblichkeit [dem amṛta] zusammen. || 5.

der brahmacâri wandelt vom brennholz flammend, in das fell der schwarzen gazelle gekleidet, der geweihte, mit langem barte, | schnell geht er vom östlichen zum nördlichen [westlichen?] ocean, er faszt zusammen die welten und bringt widerholt sie nahe. || der brahmacârin zeugend brahma, waszer, den Prajâpati Paramešṭhin den [die?] Virâṭ, | das junge kind geworden in der unsterblichkeit muttterleib ist [auch] Indra geworden, und hat die Asura zerschmettert. [vgl. Ṛgv. IV. 18.] || der âcârya hat dise beiden nabhas [hüllen] gebildet, die weiten tiefen, die erde und den himel, | durch sein tapaḥ bewart dise der brahmacârî, in beziehung auf ihn sind einmütig die götter. || dise erde, die Pṛthivî, hat der brahmacârin zuerst als bhikšâ gebracht und den himel; | dise hat er zu zwei brennhölzern gemacht, und bezeigt ihnen vererung, auf disen zwei stehen alle wesen. || herwärts der eine, jenseits der andere vom rücken des himels, verborgen bewart sind die zwei behälter des brâhmaṇam; sie behütet mit seinem tapaḥ der brahmacârî; dises vollfürt er nur weil er das brahma kennt. || 10.

herwärts der eine, von hier ausz der andere, von der erde, beide Agni komen zusammen zwischen disen beiden nabhas; | an ihnen haften die starken stralen, in dise vermöge des tapaḥ trit der brahmacârin. || zuschreiend donnernd, rot, weisz [çitiṇga] trägt er auf der erde eine grosze rute; | der brahmacârin gieszt auf den boden den rücken [der erde] den samen, davon leben die vier weltgegenden [pṛthivyâm auszzustoszen]. || in das feuer, die sonne, den mond, in den Mâtariçvan, in die waszer der brahmacârî das brennholz anlegt, | die leuchten desselben wandern zerstreut in der wolke, ihr âjya ist der mensch [purîšam zu schr. nebelnasz], regen und waszer. || der âcârya ist Mṛtyu [der tod], Varuṇa, Soma, die pflanzen, die milch; | gewitterwolken waren die helden, mit disen hat man disz himelsliecht zu stande gebracht. || daheim verschafft sich [behält?] auszschlüszlich sein ghṛta der zum âcârya gewordene Varuṇa! | was immer er bei Prajâpati wünschte,

hat der brahmacârî ihm verlihen als Mitra ausz seinem eigenen höchsten geiste. || 15.

der âcârya ist der brahmacârî, der brahmacârî ist Prajâpati, | Prajâpati erstralet [virâjati], Virâṭ ward zum mächtigen Indra. || durch das brahmacaryam und das tapaḥ behütet der könig glücklich sein reich, | das brahmacaryam [selber] bewirkt es, dasz der âcârya nach dem brahmacâri sucht. || das brahmacaryam es bewirkt, dasz das mädchen den jungen gatten findet, | das brahmacaryam, dasz der zugochse, dasz das ross futter sich zu gewinnen sucht, || durch brahmacaryam und durch tapaḥ haben die götter den tod von sich vertriben, | Indra hat durch das brahmacaryam den göttern [von den göttern her?] das himelsliecht gebracht. || die pflanzen, alles was ist und sein wird, tag und nacht, der Vanaspati, | das jar mit den jareszeiten [den ṛtu's] das alles vom brahmacârî komt. || 20.

die tiere der erde, des himels, alle wilden, alle zamen, | ungeflügelt und geflügelt, alle vom brahmacârî komen. || alle geschöpfe Prajâpati's haben den geist [hauch] gesondert in sich, | dise gesammten behütet das brahma, das im brahmacârî aufgesammelt. || disz von den göttern aufgetürmte [wie ein wall] unersteigliche wandert stralend, | von da ist erstanden das brâhmaṇam, das höchste brahma, alle götter mitsamt der unsterblichkeit. || der brahmacârî trägt das strahlende brahma, in dem alle götter zusammen verwoben sind; | atem und hauch erzeugend und durchhauch, stimme, geist, herz, brahma und heilige weisheit. || verleih uns sehkraft und gehör, und ruhm, speise, same, blut und bauch; | dises bildend stand der brahmacârin auf des waszers rücken im ocean seinem tapaḥ nachhangend; | gebadet, braun, gelb glänzt er ser auf der erde. || 25.

C. FÜR DIE KSATTRIYA UND DEN KÖNIG.

IV. 38. Würfelspil.

Die [hervorbrechende d. i.] sigende, gewinnende, die glücklich spilende Apsaras, | die den gewinn in den becher gibt, die Apsaras die ruf ich her. || die aufhäufende, zuschüttende, die glücklich spilende Apsaras, | die den gewinn in den becher faszt, die Apsaras die ruf ich her. || die mit den würfeln tanzt herum, entnemend dem becher den gewinn, | sie soll uns gewinn gewinnen wollen, den einsatz erlange durch zauber sie, | sie kome uns als milchreiche [kuh], die sollen uns disz geld nicht abgewinnen. || die an den würfeln sich erfreuen, die kummer und zorn bringen, | die erfreuende, erheiternde Apsaras die ruf ich her. || 4.

die der sonne stränge entlang wandeln, oder die stralen entlang sich bewegen, | deren stier [gatte ṛšabha] ausz der ferne ser kräftig schnell alle welten hütend umwandelt, | der kome zu uns, disen homa genieszend, mit dem ganzen luftkreis der kraftvolle [vâjinîvân]. || 5.

mit dem luftkreis zusammen, o kräftger, behüte o Vâjin das junge kalb hier die karkî; | hier sind vile tropfen [fett] für dich, kom her; disz ist deine karkí; hier sei dein herz [manaḥ]. || mit dem luftkreis zusammen, o Vâjinîvan, behüte, o Vâjin, hier das kalb, die karkî; | hier ist das futter, hier ist der stall; hier binden das kalb wir an; wir haben unumschränkte gewalt über euch, wie ihr eben heiszet, Svâhâ. || 7.

Vâjin das pferd des Gandh.

VII. 50.

Wie den baum der blitz unwiderstehlich trifft, | so möcht' ich heut die falschen spiler mit den würfeln schlagen ohne widerstand. || von den starken, von den schwachen, von den werlosen viçaḥ, | soll das gut von allen seiten komen, in meine hände der gewinn. || ich flehe Agni an, den besitzer eignes gutes, durch anbetung hieher uns günstig gestimmt, zal er unsern gewinn; | wie mit sich anstrengenden kriegswagen bringe ich — mit vererung von rechts her möcht ich kräftig vollziehn der Marut stoma. || wir möchten mit dir als bundesgenoszen besigen das feindesheer, unsere partei begünstige in jeder schlacht, | uns schaffe, o Indra, weitere weite und guten weg, durchbrich o Maghavan der feinde stierkraft. || ich hab dir abgewonnen das zusammengekratzte, ich hab dir abgewonnen das zusammengescharrte; | wie der wolf abhetzt [raubt] das schaf, so raub ich den gewinn dir. || 5.

auch den einsatz gewinnt der höher spilt, gewinn wie ein jäger [jagdbeute] häuft er auf mit der zeit, | wer spil [gott] liebend mit dem geld nicht zurückhält, den überschüttet [der würfel? der gott?] mit der göttlichkeit des reichtums. || mit rinderbesitz möchten wir die dürftigkeit besigen, die des schlechten wandels ursach ist, mit gerste den hunger, wir alle o vilgerufener; | wir möchten als die ersten unter den râjan, ungeschädigt reichtümer mit unsern kräften erbeuten. || in meiner rechten der gewinnst, in meiner linken ligt der gewinn, | rindergewinner, rossgewinner möcht ich sein, reichtums- und goldsgewinner. || o würfel, gewinnreiches spil gewärt wie eine milchreiche kuh, | verknüpft mit einem strang von gewinn mich wie mit der sene den bogen.

VI. 118.

Was wir mit unsern beiden händen an versündigung [vorwurf verdienendem] begangen haben, lüstern greifend nach der schaar der

würfel, | die schuld sollen uns heute die beiden Apsaras, die gewaltig blickenden [auszsehnden], gewaltig sigenden schenken. || ihr zwei gewältig dreinschaunde nach den vergehn, die die herrschaft nemen, [oder compositum? 'nach den anklagen der ernärer des reiches' das wären die viçaḥ] was beim würfel [spile] vorgegangen, das verzeiht uns, | von unserer schuld nicht bestehn wollend auf der schuld [ertsamânaḥ von ard; sonst gilt es als des. von ardh], ist hinweggegangen [abgestanden], der über die stricke ist, in des Yama welt. || bei dem ich in schuld gerate, der, des frau ich besuche, der, zu dem ich bittend, o götter, kome, | die sollen nicht in der rede mich besigen [lautere rede füren als ich]: o Apsaras, ihr götterfrauen, achtet drauf. || 3.

VII. 109. Würfel.

Dise anbetung dem gewaltigen, dem braunen, der unter den würfeln mit seinem leibe der mächtige, | mit ghṛta den Kali ich beschenke, der sei einem wie wir sind gnädig. || das ghṛta, o Agni, füre den Apsaras zu, staub [pânsûn] den würfeln sand und waszer, | wie eines jeden anteil am havya, erfreuen sich die götter an beiden havya [arten]. || die Apsaras freuen sich am gelage, zwischen dem havirdhâna und der sonne, | dise sollen meine hände mit ghṛta überschütten, den feindlichen falschspiler preisgeben mir. || âdinava [unglück misslingen?] dem gegner im spil, uns mit ghṛta überschütte, | wie den baum mit dem blitze, schlag den, der uns entgegen spilt. || der uns zum spil disz geld verschafft hat, der würfel gewinn und die minderzal [der augen? oder das ergreifen und werfen?], | der gott an disem havis wolgefallen habend möge mit den Gandharva am gemeinsamen male sich freuen [madeta?]. || 5.

Samvasavaḥ [die alles gut zusammen haben], so ist euer [wirklicher] name, denn gewaltig blicken, die herrschaft entreiszen die würfel; | disen o Indu's möchten wir mit havis dienen; wir möchten von reichtümern die besitzer sein. || die götter, die bedrängt ich rufe, das brahmacaryam, das wir vollbracht, | das soll, wenn ich die würfel, die braunen, aufgenomen habe, unser einem gnädig sein. || 7.

Für den König.

I. 9. Râjâbhišeke.

Bei disem sollen festhalten das gut die guten götter, Indra Pûšan Varuṇa, Mitra, Agni | disen sollen die Âditya und die Viçve Devâḥ fest erhalten im höchsten liechtglanz. || liechtglanz, o götter, soll in dises befel sein, Sûrya und Agni und der glanz des goldes, | zu unseren füszen seine feinde seien, zum höchsten himel erhöhet disen. || um das

hohe brahma o Jâtavedâḥ, durch das dem Indra die milch du gebracht hast, | um dises, o Agni, erhöhe hier disen, in höchsten rang setz ihn unter den brüdern ein. || von disen das opfer und den glanz hab ich empfangen, narung des reichtums, und ihr denken, o Agni, | zu unsern füszen seine feinde seien, zum höchsten himel erhöhe disen.

I. 35. Goldamulet.

Das gold, das die Dâkšâyaṇa dem Çatânîka in wolwollender gesinnung umgebunden, | das bind ich dir um zu voller lebensdauer, zu glanz, zu kraft, zu langlebigkeit, zu hundertjärigkeit. || nicht überwältigen den die rakšaḥ, nicht die piçâca, der götter erstgeborne kraft ist dise; | der trägt das gold der Dâkšâyaṇa, der hat unter lebenden langes leben. || der waszer glanz, liecht und gewaltigkeit, stärke, die kräfte der bäume, | die halten wir über ihm wie in Indra die kräfte [weilen], kraft zeigend trag dises gold er. || mit den zeiten der jare, der monde, mit des jareskreislaufs bestem [vayam piparmi] füllen wir dich an; | Indra und Agni, und alle götter sollen zustimmen ohne groll zu hegen.

Çatânîka und Dâkšâyaṇa, im Çatap. Br. erwähnt, gehören hier einer weit zurückligenden vergangenheit an.

IV. 22. König.

Erhöhe, Indra, mir disen kšattriya, mach disen zum einzigen stiere [fürer] der viçaḥ, | treibe hinausz [stich ausz] alle seine unfreunde, gib sie ihm in den wettkämpfen preis. || teil ihm zu dorf [heer?], rosse, rinder, lasz verlustig des anteils den gehn [schliesz ausz vom anteil den,] der sein unfreund, | die höchste höhe der kšatra soll diser râjan [könig] sein, jeden feind, o Indra, gib ihm preis. || diser soll alles reichtums herr [besitzer] sein, diser râjan [könig] herr aller viçaḥ | ihm verleih, Indra, vilfachen groszen glanz, glanzlos mach dasz sein feind sei. || disem sollt ihr, Himel und Erde, vil schönes flieszen laszen [melken], wie zwei warmes melkende milchkühe; | diser râjan [könig] soll lieb sein dem Indra, lieb den kühen, den kräutern, dem viehe. || ich verbünde dir den sighaften Indra, mit dem man sigt, und nicht besigt wird; | der dich zum einzigen stiere der leute soll machen, und auch zum höchsten der menschlichen könige.

Sighaft bist du, dir unterligen deine feinde, und deine gegner, könig, von welcher art sie seien; | als einziger stier [ohne nebenbuler], mit Indra zum freunde, siger, schaff her der angreifenden lebensunterhalt.

IV. 8. Râjasûya
(der könig trit auf das tigerfell).

Bhûta verleiht milch in die wesen, er ist der oberherr der Bhûta (wesen) geworden, | Mṛtyu [der Tod] besucht sein râja-sûyam [königsopfer; wodurch er seine oberherrschaft anerkennt]; diser könig lasze gelten [sei nachsichtig] disem reiche. || rücke vorwärts, kom heran, sei nicht unhold, gewaltiger denker, töter der feinde, | trit heran, merer [erhöher] der freunde, dich sollen die götter segnen. || wie er heran trat, haben ihn alle umgeben, in herlichkeit gekleidet, geht er in eigenem liechte, | grosz ist dises stieres des Asura name, allgestaltig ist er zum unsterblichen gelangt. || als tiger auf dem tigerfelle schreit ausz nach den groszen weltgegenden; | alle viçaḥ sollen dich wünschen, und die himlischen, milchreichen Waszer [abhišeka]. || die himlischen Waszer, die von milch strömen, in der luft oder auf der erde, | mit dem glanze all diser waszer begiesze ich dich.

mit glanz haben dich begoszen die himlischen milchreichen waszer; | dasz du ein erhöher der freunde seist, dazu mache dich Savitar. || dise, die den tiger umfaszt haben, den löwen, entsenden ihn zu hohem glücke, | den im meere gleichsam stehnden wischen ab die tüchtigen den tiger sie in den waszern innen.

XIX. 24. König

Womit dem gott Savitar die götter die würde verlihen, | damit, o Bṛhaspati, setzt disen in die königswürde ein. || setzt disen [als] Indra zu langem leben zu hoher herrschaft ein, | dasz diser ihn zum alter füre, dasz er lang wache über das reich. || setzt disen [als] Soma zu langem leben zu hoher herrschaft ein, | dasz diser ihn zum alter füre, dasz er lang wache über das reich. || verseht uns disen mit glanz, laszt im alter erst den tod ihn finden, lang sein leben, | Bṛhaspati hat disz kleid geliefert, dem Soma dem könig es umzulegen. || zum alter geh, leg um das kleid, sei schützer vor fluch für die länder, | lange hundert herbste lebe, häufe die narung des reichtums auf. || 5.

dises kleid hast du umgelegt zum wolsein, du warst abwerer des fluches der mächtigen, | lange hundert herbste lebe, schön selber sollst du lebend gutes verteilen. || bei jeder anstrengung den stärkeren, bei jeder kraftat wir rufen, | als freunde Indra zum schutz. || goldfarbig, unalternd, mit guten helden, im alter erst den tod findend gelange zu kindern, | das hat Agni gesagt, das hat auch Soma gesagt, Bṛhaspati, Savitar und auch Indra. || 8.

I. 14.

Glück, schönheit hab ich ihr aufgebunden, wie an den baum den kranz, | wie ein berg mit breitem boden weile lang disz bei den ältern. || dises mädchen o könig ist dein, o bändiger, zur frau wurde sie nidergeworfen, | an der mutter, des vaters, des bruders haus werde sie gefeszelt, || schützerin deines hauses ist dise, o könig, dise wir übergeben dir, | lang verweile sie bei den ältern, schüttle segen von ihrem haupte. || mit Asita's brahma, Kaçyapa's und Gaya's binde wie die [schwestern] finger die vorratskammer so ich fest zu dein glück.

VI. 76.

Die herum um disen sitzen, ihn zurüsten, dasz man ihn sehe, | dem geh der entzündete Agni mit seinen zungen ausz dem herzen empor. || des Sântapana Agni ort [namen?] betret [brauche?] ich zu voller lebensdauer, | dessen rauch der schauer der warheit [addhâti] ausz dem mund herauszgehn sieht. || der sein brennholz kennt, wie es angelegt ist vom kšatriya, | nicht zum sturze setzt den schritt er nider, dasz er sterbe [na mṛtyave?] || nicht töten die umzingler ihn, nicht auf die [im hinterhalt?] gelagerten trift er, | der kšatriya, der des Agni namen wiszend nennt zu voller lebensdauer.

d. i. um seine volle lebensdauer zu erlangen.

VI. 92.

Von windesschnelligkeit sei, o streitross, angespannet, auf Indra's sendung geh mit des geistes geschwindigkeit; | dich sollen anschirren die alles besitzenden Marut, und Tvašṭar schnelligkeit in die füsze dir legen. || die schnelligkeit, die verborgen in dir nidergelegt ist, oder im falken, die im winde nidergelegt wanderte, ist [dir] verlihen; | mit diser, o streitross, kraftreich mit kraft gewinne die schlacht, im handgemenge errettend. | dein leib, o streitross fürend den leib, soll schön uns laufen, zur rettung dir selber, | nicht zu falle gebracht, zu des groszen erhaltung, wie ein gott soll es am himel sein liecht anbringen.

VI. 125.

O baum, mögest du von starken glidern sein, unser freund, befördernd, ein guter held, | mit riemen ausz rinderhaut bist du zusammengefügt, erweise dich fest, der dich betrit, ersige alles, was zu ersigen. || von himel und erde ist die kraft entnomen, von den bäumen her der sig gebracht, | der waszer stärke ist mit den rindern herangebracht, des Indra donnerkeil mit havis verere: den wagen. || des

Indra gewalt, der Marut schlachtfront, kind des Mitra, des Varuṇa sippe, | gefallen als solcher an unserer havyagabe findend, o göttlicher wagen nim an die havya.

VI. 97. ist ein gebet für einen vîra bei einer havisdarbringung durch einen agnihotar:

der yajamâna:

siger ist das opfer, siger ist Agni, siger ist Soma, siger Indra; | dasz ich in allen schlachten sige möge, deshalb möchten wir bereiten mit dem agnihotar disz havis.

der agnihotar:

svadhâ (leben?) sei, o Mitra und Varuṇa, liederweise, ein reich mit kindern gesegnet, mit madhu schenkt her; | drängt weit hinweg in die ferne die Nirṛti, selbst die vollbrachte sünde nemt weg von uns. || erfreut euch an disem gewaltigen helden, wie an Indra, ihr freunde, schlieszt euch an, | an den siger in der schlacht, bei rindern den siger, mit donnerschleuderndem arm, der das heer besigt, der gewaltig mordet.

V. 20.

Von lautem ton ist die pauke [der dundubhi], wenn sie den helden spilt; ausz holz gefertigt mit kuh[leder] zu stande gebracht; | ihre stimme [schärfend?] wegschnaubend, betäubend die feinde, wie ein löwe, der überwältigen wird, brülle donnernd [auf sie] hin. || wie ein löwe hat sie aufgebrüllt, an den beiden hölzern nach beiden seiten befestigt, losbrüllend wie ein stier auf die kühe [vâçitâm?]. || du bist ein stier; verschnitten sind deine feinde, Indramäszig ist deine kraft, die die nachstellung überwältigt. || als ein stier in der herde an der stärke erfunden, kühe verlangend brülle los o sigerin im kampfe, | mit kummer durchbore das herz der feinde, verlaszen sollen ihre dörfer die feinde, und vertriben dahin gehn. || sigend in den schlachten, laut brüllend, zusammenraffend, was zu erraffen, blick weit herum, | stosz ausz, o Dundubhi, göttliche stimme, als priester schaff herbei der feinde besitz [wie ein priester durch zauberformeln]. || wenn sie hört des Dundubhi stimme, die angestrengt [lange anhaltend] spricht, bedrängt, erweckt von dem lärmen, | laufe die frau den sohn haltend an der hand die feindliche erschreckt [geradezu] in den kampf der waffen. || 5. der erste, o dundubhi, sollst ausztönen laszen du die stimme, sprich mit gefallen [gern] auf der erde rücken, | gewaltig das feindliche heer zermalmend, sprich hell und trefflich, o dundubhi. || zwischen disen zwei Nabhas soll der schall sein, nach vilen seiten sollen deine

töne rasch sich verbreiten, | wiehere hin, donnere, festgespannt, lied schaffend zu der freunde sige, sinnend auf liecht [gewinn svardhîḥ? oder dativ?] || in erfinderischer weise gefertigt soll er ausztönen seine rede, lasze sich sträuben die waffen der helden, | Indrafreund und held lasz dich nennen, mit den freunden [im bunde] treib hinweg die feinde mit macht. || erbrüllend, ausztönend, mit küner waffe, kunde verbreitend, an vilen orten ertönen machend die dörfer, | herliches gewinnend, die werke verstehnd, verteile an vile ruhm in der schlacht [der zwei könige: dvirâje]. || mit verlangem nach beszerm, gut erbeutend, als gewaltigerer [überlegner], siger in den schlachten, bist du durch das brahma geschärft, | wie auf den soma [stengeln] der stein auf dem adhišavaṇa [felle], so o dundubhi, tanze auf dem besitze [des feindes] beutelustig [schlag los darauf]. || 10.

der feinde bewältiger, überwältiger, überwinder der nachstellung, beutesucher, siger, durchbrecher, | wie den mantra ein des sprechens kundiger trag vor deine rede, sprich kraft hieher zu sig in der schlacht. || erschütterer des unerschütterlichen, häufigst in die schlacht gehnd, besiger der feinde, unbekämpfbarer vorkämpfer, | von Indra behütet, der opferversammlungen gedenkend, kom rasch als herzbrenner der haszer. || 12.

II. 27. Gebete um Yaçaḥ.

Nicht der feind soll genusz von speise erlangen; überwältigend, sigerin bist du; | den genusz des genuszfeindlichen schlage, mach ihn saftlos [arasâm zu schr.], o kraut. || der adler hat dich gefunden, das schwein mit dem rüszel gegraben, | den genusz° || Indra hat an den arm dich gegeben, die Asura niderzustrecken, | den genusz° || die pâṭâ hat Indra verzert, die Asura niderzustrecken, | den genusz° || mit ihr will ich die feinde besigen, wie Indra die sâlâvrka, | den genusz° || 5.

Rudra mit jalâšaarzenei, mit schwarzem haarbusch, werkverrichter, | den° || dessen genusz von speise vernichte, der o fürst uns anfeindet, | segne uns mit deinen kräften; an genusz mach mich zum höchsten.

III. 22.

Hohe herlichkeit, mit dem glanze der elephanten breite sich ausz, die ausz der Aditi leib entstanden; | all das haben mir zusammen gegeben alle götter und Aditi eines sinnes. || Mitra und Varuṇa, Indra und Rudra haben [das] beabsichtigt, | die allnärenden götter die sollen mit glanz mich schmücken. || der glanz, der dem elephanten zugekomen, der dem könig unter den menschen in den gewäszern, | vermöge dessen zu anfang die götter zur gottheit gelangten, mit dem o Agni mach

mich heute glanzreich. || diser glanz, o Jâtavedâḥ, der grosze, der deiner darbringung eignet, | wie grosz der glanz des Sûrya und des königlichen elephanten, | so groszen glanz sollen mir die lotosbekränzten Açvina verleihen. || wie weit die vier weltgegenden, wie weit das auge reicht, | so grosze kraft soll mir komen, kraft von glanz des elephanten. || 5.

der elephant ist unter den starkfüszigen [supadâm?] tieren ja hervorragend geworden, | mit dessen glück, mit dessen glanz bedecke ich mich.

IV. 10. Yaçaḥ çaṅkha.

Vom wind geboren, ausz der luft, dem blitze, ausz dem liechte, | soll uns der golderzeugte Çaṅkha mit perlenmutter schützen vor bedrängnis. || die an der spitze von allem glanze aus dem ocean du entstandest, | mit der muschel tötend bezwingen Rakšas und Atrin wir, || mit der muschel siechtum, dürftigkeit, mit der muschel auch die Sadânvâ's. | die muschel ist uns [allgemeine] arzenei für alles, die perlenmutter schütz uns vor bedrängnis. || am himel geboren, ausz dem ocean geboren, ausz dem strome hergebracht, | ist dise goldgeborne muschel ein lebenverlängernd amulet. || ausz dem ocean ist das amulet geboren, [wie] ausz dem Vṛtra des tages schöpfer | es schütze uns von allen seiten, vor dem pfeil, den göttern, den Asura's. || 5.

du bist eine von den arten des goldes, du bist ausz dem soma geboren [mond], | am wagen bist du schön, glänzend bist du an dem köcher, er möge [du mögest] mein leben verlängern. || der götter knochen war die perlenmutter, beseelt wandelt dise in den gewäszern, | das bind ich dir an zu langem leben, zu glanz, zu macht; zu langlebigkeit, zu hundertjärigkeit soll die perlenmutter dich schützen. || 7.

XIX. 46.

Prajâpati hat dich angebunden als den ersten, den unüberwindlichen zur kraft; | als solchen binde ich dir den an zu glanz zu gewaltigkeit zu macht, unüberwindlich soll er dich behüten. || aufrecht stehnd schütz ohn versehen disen hier, nicht sollen die paṇi die yâtudhâna [deine kraft] vereiteln, | wie Indra mach auszeinander stieben die angreifenden Dasyu, alle feinde überwinde, unüber° || den selbst hundert schieszende tausend niderschlagende nicht nidergestreckt haben, | in den hat Indra gesicht und lebenshauch und auch macht gegeben, unüber° || mit Indra's panzer laszen wir dich umgeben, Indra's der götter oberkönig geworden ist, | und weiter sollen alle götter [zu gedeihn], dich vorwärts geleiten, unüber° || hundert kräfte und eine sind in disem amulete, tausendfacher

lebenshauch in disem unüberwindlichen, | als tiger überwinde du alle feinde, der dich angreift, der soll unterligen, unüberw° || 5.

ausz dem ghṛta herausz geschält an madhu reich an milch mit tausendfachem lebenshauch, mit hundertfacher wonstätte schaffer von lebenskraft, | heilbringend zum wole seind reich an gedeihn an milch, unüber° || dasz du überlegen seiest, unbefeindet, töter der feinde, | mächtig über deine brüder seist, dazu soll Savitar dich machen, der unüberwindliche soll dich behüten.

D. GEBETE FÜR HAUS UND VIEH.

VI. 22. Regen.

Dunkel der nidergang [flug], golden die vögel, in waszer gekleidet fliegen sie zum himel auf | die sind hergekomen von der ordnung sitze, und haben die erde überflutet mit ghṛta. || macht milchreich die waszer, die kräuter und heilsam, wenn ihr euch reget goldbrüstige Marut, | kraftvoll gedeihen und wolwollen laszt ihr da flieszen, wo ihr helden, ihr Marut, madhu gieszet etc.

VI. 142. Getreide.

Kom hervor, werde vil in deiner herlichkeit, o gerste, | fülle [pṛṇîhi zu schr. statt mṛṇîhi] alle gefäsze, nicht soll der himlische blitz dich töten. || wenn wir den erhörenden gott dich, den yava, hieher rufen, | da erhebe wie der himel dich über dem ocean, der unvergängliche. || unvergänglich sollen deine ansätze [upasadaḥ? aufspeicherung PSW.], unerschöpflich deine haufen sein; | die gebenden sollen unerschöpflich, die eszer unerschöpflich sein.

VII. 11.

Mit dem breiten donner dein, der hohen gottesfackel die diser ganzen welt sich nähert, | töte o gott nicht mit dem blitze das gras, töt es auch nicht mit der sonne stralen.

III. 12. Hausbau.

Hier eben gründe das feste haus ich, im glücke steh es, lasze ghṛta flieszen; | als solchem, o haus, möchten mit allen helden, mit guten helden mit unverletzten helden zu dir uns vereinen. || hier eben nim als festes, o haus, deinen platz ein, an rossen reich an rindern an treflichkeit; | reich an gedeihn, an ghṛta, an milch steig du empor zu groszem glücke. || träger bist du, o haus, mit hohem dache [?], gut zu verschlieszen [pratidhânyâ oder prâtidhânyâ?]; | dir geh zu das kalb, das junge, die kühe des abends in gestrecktem laufe. || dises haus soll

Savitar Vâyu Indra, Bṛhaspati kundig gründen; | die feuchten Marut sollen ghṛta regnen [ukšantu st. uchantu; oder corrumpierte auszsprache?], Bhaga, der könig, soll uns die ackerflur breiten. || o herrin des maszes, als glückliche zuflucht wardst du die göttliche gegründet von anfang an durch die götter; | in gras dich hüllend sei freundlich gesinnt, und gib uns reichtum mit helden. || 5.

gerade wachse, o ror, hinausz über die sthûṇâ, gewalt herschend [auszglänzend] halt fern die feinde; | nicht sollen dich verletzen die belagerer der häuser, o haus, hundert jare möchten wir leben [vgl. Sigrdrifumâl 31]. || zu disen [hause] sind gekomen das zarte kind das kalb mit dem lebenden zusammen, | zu disem getränke [mischtränke] im krug mit bechern milch gekomen sind. || bring hervor, o frau, den vollen krug hier, den strom von ghṛtam gemischt mit amṛta; | dise trinker netze mit amṛta, das haus schütze das iš̩ṭam und das pûrtam. || waszer bring ich hier, von schwindsucht frei, das die schwindsucht weichen macht; | den häusern nähere ich mich mit dem unsterblichen Agni. || 9.

IX. 3. Abbruch eines hauses.

Von den stützsäulen, strebepfeilern | des alles guten enthaltenden hauses lösen wir die verbindungen ab. || das seil, das an dir geknüpft, o alles gut enthaltende, und der knoten, der gemacht, | wie Bṛhaspati den Vala mit der stimme, lasz ich disz auszeinander fallen. || angezogen hat er, zusammengezwängt, feste knoten hat er dir gemacht, | die glider wie ein zerleger kennend, schneiden wir mit Indra auszeinander. || die bänder deiner balken, die verkleidung ausz grase, | die zusammenfügungen deiner zimmer, die o alles gute bergende, lösen wir auf. || der einkerbungen [verbindungen samdança] der palada's]?] | des gesimses zusammenfügungen an der herrinn des verweilens lösen wir hier auf.

die stricke, die man innen gebunden hat, dasz die teile in ihrer lage verharrten, | dise lösen wir dir auf, heilvoll, o herrin des bleibens sei unserm leibe, wenn weiter befördert]weggeschafft]. || behältnis für havis, haus des Agni, sitz der frauen, | sitz der götter bist du göttliches haus. || das löcherige geflecht das auszgebreitet mit tausend augen, quer hindurch, | das befestigt, angelegt, lösen mit dem brahma wir. || der dich, o haus, entgegen nimt, und der, von dem du gegründet bist, | beide, o herrin des bleibens, sollen leben, und das alter erreichen. || in jener welt soll es ihm entgegen komen, fest gefügt und auszgeschmückt, | du von der wir einzeln lösen glid für glid gelenk für gelenk. || 10.

der dich, o haus, gegründet hat, und zusammengetragen hat die

bäume, | der hat für die kinder dich gemacht als ein Paramešthî Prajâpati. || dem sei vererung, vererung dem geber, dem herrn der çâlâ erweisen wir, | vererung dem herauszkomenden Agni, vererung deinem puruša [eine art lar familiaris? oder penates?] || den rindern, den rossen vererung, dem was im hause geboren wird, | o vilerlei zeugendes, fortzeugendes, wir lösen dir die stricke. || den Agni deckst du in deinem innern, und die menschen mit dem vieh, | vilerlei° || was die weite zwischen himel und erde, mit der neme ich das haus hier für dich entgegen, | was der luftkreis an raumes auszmasz, das mach ich zum bauch für die schätze, | damit nem ich disem hier das haus in empfang. || 15.

reich an gedeihn, reich an milch, auf der erde gegründet, gebauet, | alle speise tragend, o haus, schädige nicht die dich empfangenden. || in gras gehüllt, in ror [palada stroh?] gekleidet der nacht gleich ist die çâlâ, die das lebende zur ruhe bringt; | gegründet auf der erde stehst du, wie eine fuszstarke elephantin. || die verhüllung der [durch die] matte löse ich, weg die decke nemend, | sie die Varuṇa verschloszen, soll Mitra morgens aufschlieszen. || das mit dem brahma gegründete haus, das von den weisen gegründete, | sollen Indra und Agni behüten, des soma sitz, die zwei unsterblichen. || eine truhe ist über der andern ein korb an den andern gedrängt; | von dem zeugt der mensch sich weiter, ausz dem alles geboren wird. || 20.

das zweizimmerig, vierzimmerig, sechszimmrig gebauet wird, | im acht- im zehnzimmerigen hause, der herrin des weilens, ruht Agni wie ein junges kind [ungebornes kind]. || als von westen komend geh ich auf deine westliche seite (?) o çâlâ, die du nichts leides tust, | Agni ist drinnen und die Âpas, der ordnung erstes tor. || dise waszer trag ich fort die von schwindsucht freien, die schwinden die schwindsucht machen; | zu den häusern begebe ich mich mit dem unsterblichen Agni. || leg uns den strick nicht [?] an, obwol eine schwere last, werde leicht; | wie eine frau, o çâlâ, so tragen wir dich, wohin wir wollen. || ausz der ostgegend des hauses, vererung der grösze svâhâ den göttern, die mit svâha zu eren. | ausz der südgegend des° | ausz der nordgegend des° | ausz der westgegend des° | ausz der fuszgegend des° | ausz der zenithgegend des° | ausz jeder gegend des hauses vererung der macht; svâhâ den göttern, die mit svâhâ zu eren. || 31.

XIX. 50. Die Nacht.

Blind, o Râtrî, mach die schlange, die von lästigem geruch, mach sie kopflos, | schlag die augen ausz dem wolfe, schlag den räuber an den pfosten. || mit den zugrindern, Râtrî, die du hast, von scharfem horn, den schnellen, | mit denen sollst du uns heute retten über alle

gefar und überall. || nacht für nacht sollen ohne schaden wir mit unserm leibe leben, | wie über die tiefen, was nicht springt, sollen die Arâtis nicht herüber komen. || wie der Çyâmâka, wenn er vorüberfliegt, weiter nicht erblicket wird, | so, o Râtrî, mach verschwinden, wer immer böses uns antun will. || den räuber hast du hinweggeschafft und den viehtreibenden dieb, | auch wer den rossen den kopf verhüllt und hinweg sie füren will. || 5.

wenn heute, o Râtrî, glückliche, gutes verteilend du gekomen bist, | so lasz uns dises jetzt genieszen, dasz es nicht von hinnen weicht. || übergib uns dem Morgenrote alle, o Nacht, ohn verschulden, | die Ušas teil uns dem tage zu, der Tag dann dir, o stralenreiche. || 7.

XIX. 49.

Die kräftige frau, die junge, des hauses freundin, Râtrî des gottes Savitar und Bhaga's, | allumfaszend, leicht errufen, in der [alle] herlichkeit vereinigt, hat himel und erde durch ihre grösze erfüllt. || über alle tiefen ist sie emporgestigen, zum höchsten himel ist die kraftvolle geklommen, | die bereitwillige Nacht breitet sich über mich mit glückbringenden göttlichen weisen, wie Mitra. || o wälenswerte, vererungswürdige, glückliche, starke, gekommen bist du, Râtrî, mit wolwollen weile hier, | erhalte uns, die gewordenen manneskräfte, und die narung vom rinde, die uns geworden. || des löwen, des bunten, fleckigen tigers herlichkeit hat Râtrî angenomen, | des rosses glanz, des menschen ruf, vile formen machst du dir wenn du aufgehst. || heilvoll soll die sonnenlosigkeit die nacht hindurch, und der kälte mutter uns leicht zu errufen sein; | merk, o glückselige, auf disen unsern stoma, mit dem ich dich nach allen weltgegenden hin verere. || 5.

finde, o Râtrî, an unserm stoma, o stralende, wie ein könig gefallen, | mögen wir unsere volle heldenzal behalten, mögen allen besitz wir bewaren, wärend aller aufgehnden morgenröten. || den namen Râmyâ hast du angenomen, wer mein vermögen schädigen will, | auf die brenne hin, o Râtrî, dasz kein räuber sich zeige, dasz keiner ein zweites mal sich zeige. || gütig bist du, Nacht, wie ein kunstvoll gebildeter becher, eine gestalt, an allen glidern vollkomen du trägst, als junge frau; | mir dem augbegabten hast du liebend als schmuck die sterne des himels angelegt. || der räuber, der heute komt, der boshafte feindliche sterbliche, | dem soll Râtrî entgegen gehn hals und kopf ihm abschlagen, || ab ihm die füsze, dasz er nicht gehe, ab ihm die hände, dasz er nicht schade; | der heimlich schleichend komt, zerschmettert geht von hinnen der, | er geht hinweg, gar ser hinweg, mit leerem topf geht er hinweg. || 10.

XIX. 47.

O Râtrî, der irdische raum ward erfüllt von den mächten [schöpfungen] des vaters, | nach des Dyâus sitzen breitest du dich hoch ausz, liechtblitzendes dunkel komt heran. || deren jenseitige gränze nicht gesehn wird, nicht was sie hemmet, alles, was sich reget, geht in ihr zur ruhe; | unverletzt, o weite, dunkelvolle, Nacht, möchten dein ende wir erreichen, gütige, dein ende wir erreichen. || die neunundneunzig menschenbeschauenden späher, o Râtrî, die du hast, | acht sind es und achtzig oder siben auch und sibenzig, || sechzig sinds und sechs, o reiche, fünfzig und fünf, o glückliche, | vierzig und vier, dreiszig und drei, o kräftereiche || zwei und zwanzig hast du Râtrî, elfe und noch weniger | mit disen schützern schütz uns heute sorglich o tochter des Dyâus. || 5.

kein rakšaḥ kein böses wünschender habe über uns gewalt, kein flucher über uns gewalt, | nicht soll heute der räuber unsrer kühe, nicht unsrer schafe der wolf sich bemächtigen, || nicht unsrer rosse, o gütige, der dieb, nicht der männer die Yâtudhânî's, | auf entferntesten pfaden soll der dieb, der räuber laufen. || fern soll der zanige strick, fern der boshafte wandeln; | blind, o Râtrî, die schlange von widerlichem geruche, kopflos mache sie. || zerbrich des wolfes beide kiefer, schlag den räuber an den pflosten, | bei dir, o Râtrî, wonen wir, werden schlafen, wache du. || verleihe schutz unsern rindern rossen leuten. || 9.

XIX. 56. Svapna Schlaf.

Ausz des Yama welt bist du her gekomen, mit freude beglückest du [pramádâ? od. pramadâḥ männern und frauen befielst du] kundig die menschen, | mit jedem einzelnen gehst du zusammen wol kundig, o Svapna, geschaffen in des Asura wonsitz. || der boden hat dich zu anfang, der alles faszende, gesehn, ehe die nacht geboren war, da allein der tag war, | von dort, o Svapna, bist du hieher gekomen, der du mit beiden armen alle gestalt unsichtbar machest. gabhišak. || mit hohem ruhme ist von den Asura her er zu den göttern gekomen, nach macht suchend, | disem Svapna haben die oberherrschaft gegeben die dreiunddreiszig, nachdem sie das Svar erreicht hatten. || nicht kannten ihn die Pitar, nicht die götter, deren rede über ihn geht [beszer wol: die mit ihm das gespräch fürten], | die helden schafften zu Trita Âptya den schlaf, die Âditya von Varuṇa geleret. || dessen härte traf die bösen, dessen belonung im schlafe die frommen erlangten, | im Svar freust du dich mit deiner hohen verwandtschaft, und wirst geboren ausz dem geiste des ermüdeten. || 5.

wir kennen alle deine kinder [parijâḥ] von früher her [?], wir wiszen, Svapna, wer hier über dich gebietet, | behüte uns als ruhmvolle

mit ruhme, weit weg geh in die ferne mit dem gifte [ârât schon von weitem eh du noch uns in die nähe gekomen bist]. || 6.

XVI. 5.

Wir kennen, o Svapna, deine abstammung, der Grâhi sohn bist du, des Yama diener, | Antaka bist du, der Tod bist du, | als solchen kennen wir dich gut, o Svapna, als solcher schütz uns vor bösem traum, | 1 | wir kennen deine abstammung, o Svapna, der Nirṛti sohn bist du, des Yama diener, | ° | ° | ° wir kennen, o Svapna, deine abstammung, der Abhûti sohn bist du° | ° | ° wir kennen, o Svapna, deine abstammung, der Nirbhûti sohn bist du° | ° | ° wir kennen, o Svapna, deine abstammung, der Parâbhûti sohn bist du° | ° | ° wir kennen, o Svapna, deine abstammung, du bist der götterschwestern sohn des Yama diener; | Antaka bist du, der Tod bist du, | als solchen kennen wir dich gut, o Svapna, als solcher schütz uns vor bösem traum.

XIX. 57.

Kalâ für Kalâ, çapha für çapha, schuld für schuld wie man bezalt, | so füren wir allen bösen traum dem unfreunde zu. || die Râjan's sind zusammengekomen, die schulden sind zusammengekomen, die quṣṭ sind zusammengekomen, die kalâ's sind zusammengekomen, | allen bösen traum bei uns treiben wir hinweg zum feinde. || das junge der götterfrauen, des Yama diener war der gütige Svapna; | den bösen, den ich habe, den schicken wir dem haszer zu. || der du Tṛṣṭa mit namen heiszest, des Kṛṣṇaçakuni gesicht, | als solchen kennen wir dich wol, o Svapna; drum, o Svapna, wie am pferde [açve?] den gurt, wie am pferde die decke binde den götterschmäher den Piyâru der keiner der unsrigen. || was bei uns, bei unsern rindern, in unserm hause an bösem traum, | das lege wie ein halsband sich an der götterschmäher Piyâru, der keiner der unsrigen. || 5.

neun ellen haben wir abgemeszen von uns, dahin weg geben allen bösen traum dem haszer wir [der böse traum soll neun ellen weit bleiben].

VI. 77. Açvâḥ.

Fest stund der himel, fest die erde, fest stund die ganze welt, | fest stunden auf ihrem fundament die berge, still stehn im pferch hab ich die pferde laszen. || dem gelang das wegtreiben dem das nachhaustreiben gelang, | das hertreiben, das eintreiben auch, den hirten rufe ich. || Jâtavedaḥ, treib nach hause, hundert gänge hast du her, | tausend hast du annäherungen, mit disen bring uns wider.

VI. 141. Kuhsegen.

Vâyu hat dise zusammengetriben, Tvaštâ werde zu ihrer ernärung gehalten, | Indra soll dise segnen, Rudra auf ihre vermerung bedacht sein. || mit der axt von eisen bestimme an beiden ohren das paar, | die Açvinâ haben das zeichen gemacht; all disz vermere stark sich durch zeugung. || wie es gemacht haben götter und Asura, und die menschen es gemacht, | so mach zur züchtung von tausenden, ihr Açvinâ, das zeichen.

VII. 75.

Zeugungstüchtig, auf guter weide glänzend, an guter tränke reines waszer trinkend, | sollt ihr dem räuber nicht, nicht dem boshaften [böses sprechenden d. i. beabsichtigenden] in die hände geraten, euch soll des Rudra pfeil verschonen. || ortskund seid ihr, anhänglich [dem orte], einig verbunden, ihr von allerlei namen, | komt mir, ihr göttinnen, mit den göttern; | dise kuhhürde, disen sitz, uns [selber] mit ghṛta benetzt.

III. 14.

Mit einem gošṭha, der gute wonung ist, mit reichtum, und mit gedeihen, | mit [all] dem, was man taggeboren nennt, mit dem versehen wir reichlich euch. || reichlich beschenke euch Aryaman, reichlich Pûšan, Bṛhaspati; | Indra auch, der gut erobert, bei mir gedeihe [näret], was es gutes gibt. || zusammengehnd [nicht sich zerstreuend], ohne furcht, dünger vil gebend in disem stalle, | tragend somagleiches madhu, frei von siechtum komet her. || hieher, o kühe, komet her, hier gedeiht mit dem dünger, | hier vermert euch, erfüllt meine wünsche. || heil soll euch sein der stall [-?-] hier vermert euch, für uns machen wir euch vil. ||

mit mir als herren der kühe sollen die kühe gehn, diser kuhstall soll hier euch hegen [nären]; | reich an narung des reichtums, möchten wir lebend euch lebenden nah sein.

E. HEIRAT GEBURT TOD.

Heirat.

VI. 112. Für vater mutter sohn.

Nicht soll, o Agni, diser verwunden den höchsten von disen [den vater], vor sturz von grund ausz schütze disen, | löse drum kundig die stricke der grâhi, dir sollen alle götter es gestatten. || löse, o Agni, die stricke diser, die drei, mit denen die drei gebunden waren, | löse drum kundig die stricke der grâhi, vater sohn mutter erlöse du alle. || die stricke, mit denen gebunden der parivitta [parivettâ wol zu schr.] glid für glid befestigt und gebunden, | die sollen dir gelöst werden, denn

es sind die befreier da, [oder denn es ist regen gekomen], an dem, der leibesfrucht tötet, streif o Pûšan das unheil ab.

Der bruder der vor seinem ältern geheiratet hat, oder (so der text) der ältere, der den jüngern früher hat heiraten laszen, hat dadurch trockenheit verursacht. Er wird gebunden, seine frau, sein kind, bisz der regen ihn erlöst.

VI. 138. *Entmannung bei ehbruch* [steinenes meszer].

Als das vortreflichste der kräuter, hört man dich nennen, o kraut, | disen bezopften menschen hier mache mir heut entmannt. || entmannt mache den bezopften [entmannt] eben den, der mit kurîra das haupt geschmückt, | und Indra mit zwei steinen soll beide hoden [âṇḍyâu] ihm zerreiszen. || o entmannter, entmannt hab ich dich gemacht, unfähiger, unfähig hab ich dich gemacht, saftloser, saftlos hab ich dich gemacht, | das kurîra auf seinen zopf und den *topf* wir stellen. || deine beiden gottgeschaffenen adern, in denen weilt die zeugungskraft, | die zerreisz ich mit dem pflocke ausz çamîholze an deinen hoden über diser [frau]. || wie das schilfror zu der matte die frauen zerschneiden mit dem *steine*, | so spalt ich deine rute dir an den hoden über diser [frau].

VI. 82.

Wie du komst, wie du gekomen, so nenn ich des komenden namen; | ich werbe um Indra, den Vṛtratöter, den Vâsava Çatakratu. || auf dem pfade, auf dem die Sûryâ, Savitars tochter, füren die Açvinâ, | 'auf dem' sagte er [Indra] mir 'soll die frau her füren Bhaga'. || mit dem gutverleihnden haken, dem groszen, goldenen, Indra, den du hast, | mit dem verleih mir, dem nach einer gattin verlangenden, o Çacîpati, die frau.

XIV. 1. (das felende s. b. II. s. 532 flg.)

wenn die götter weg dich trinken, so schwillst du drauf wider an; | Vâyu ist des Soma hüter; der monat ist der jare form. || 5.

diser nimt das glückvolle der brâhmana das glück bedeutende kleid, | der das süngebet versteht [oder 'nicht vergiszt'] wodurch die frau vor schaden bewart wird. || ihr zwei sammelt reichtum wolgediehenen, warhaftiges sprechend in frommen gesprächen; | Brahmanaspati, mach dasz der gatte ihr gefalle, schön spreche der (*sambhala*) brautfürer dise seine rede. || hier sollt ihr sein, nicht in die ferne gehn; ihr kühe, laszt disen an nachkomenschaft zunemen; | die zum erglänzen komen Ušas, die mit soma geehrten, alle götter sollen hier eure gedanken erfüllen. || komt zu disem, o kühe, mit kindern, diser verkürzt nicht

der götter anteil; | disem euren sollen Pûšan, und die Marut alle, disem euren soll Dhâtar Savitar zeugen. || und was an ehre [vorteil] in den würfeln, in der surâ stecket, | was in den rindern, o Açvinâ, an ehre, mit diser ehre begnadet ihn. || 30.—33. 35. ||

der glanz mit dem die Mahânaghnyâ am beine, o Açvina, oder mit dem die surâ, oder die würfel übergoszen worden sind, mit disem glanze begnadet dise. || der ohne brennholz erglänzt in den waszern, den die vipra anflehn bei den opfern, | der waszer kind, gewäre uns honigreiche waszer, die durch welche Indra mächtig geworden, der an kräften reiche. || hiemit dränge ich die schädliche handvoll, die den leib verderbt, hinweg, | guten glanz, den zieh ich hervor. || bringen sollen diser die brâhmaṇa's waschwasser, solches sollen sie schöpfen, das vor mannes mord bewart, | des Aryaman feuer soll sie umgehn, es sehn zu [warten darauf] der schwiegervater und die schwäger. || heilbringend sei dir das gold, heil sollen die waszer dir sein, heil soll der pfosten der tenne [methi] heil das loch des joches dir sein; | heilsam sollen dir die waszer sein, die hundert sünmittel bieten, vereine deinen leib mit deinem gatten. || 36.—40. || [Mah° ein verfürerischer weibl. dämon?]

nachdem du gebetet hast um gute gesinnung kinder glück reichtum, | hülle [rüste] dich gehorsam werdend geworden deinem gatten zur unsterblichkeit (patilokâya). || wie Sindhu das oberkönigtum der flüsze sie erworben hat, der stier, | so sei du oberkönigin, nachdem du in des gatten haus gekomen. || oberkönigin sei über die schwäger, oberkönigin auch über die schwigerväter, | unbeschränkte königin der manneschwester, unbeschränkte königin der frau des mannes bruders. || die geschnitten gewoben gesponnen haben, die göttinnen, die enden [säume?] ringsum gegeben haben, | die sollen zu alterserlangung dich bedecken, als langlebige nim um dises kleid. || 42.—45. ||

den glücklichen festen dir für kindschaft halte ich, den stein in der göttin Erde schosze; trit auf ihn, gegenstand der freude, glänzend, lang soll Savitar dein leben machen. || wie Agni diser Erde rechte hand gefaszt hat, | so fasze deine hand ich, zittre nicht, mit mir verbunden mit kindern und mit besitz. || Savitar der gott soll deine hand erfaszen, Soma der könig dich kinderreich machen; | Agni Jât. soll zur glücklichen fürs alter bestimmten gattin dem gatten sie machen. || 47.—49. ||

Bhaga hat deine hand erfaszt, Savitar deine hand gefaszt, | gattin bist nach dem rechte du, und ich bin deines hauses herr. || dise soll ich zu ernären haben, dich hat mir Bṛhaspati gegeben; | mit mir als gatten o kinderreiche zusammen lebe hundert herbste. || Tvaṣṭar hat [Bṛhaspatis] kleid glänzend gemacht nach der anweisung der weisen Bṛhaspati's, | mit disem sollen dise frau Savitar und Bhaga wie Sûryâ mit kindern ver-

sehn. || Indra und Agni, Erde und Himel, Mâtariçvan, Mitra und Varuṇa, Bhaga, und die Açvinâ beide, | Bṛhaspati, die Marut, Brahma, Soma, sollen dise frau mit kindern ehren. || Bṛhaspati hat zuerst an Sûryâ's haupt die haare geordnet, | ebenso [darum] o Açvinâ, schmücken wir die frau dem gatten. || 51.—55. ||

das ist die gestalt, in die die frau sich gekleidet, die im geiste mir haftende gattin such ich zu erkennen; | die werde ich verlangen mit meinen Navagvafreunden, wer hat sie [imâm] erkannt und die stricke zerschnitten? || ich löse [die stricke]; in mir erkennt ihre gestalt sehend des geistes innerstes; | nicht gestolenes esz ich, befreit bin ich, durch meinen geist [mein herz] selber lösend des Varuṇa stricke. || ich befreie dich ausz des Varuṇa feszeln, in die dich gebunden Savitar, der ser heilvolle, | weiten raum leicht zu begehnden weg schaff ich dir, mit deinem gatten, o frau. || erhebt [die waffe], treibt weg das Rakšas, in die welt der guttat versetzt dise frau; | der liederweise Dhâtar hat einen gatten ihr gefunden, Bhaga der könig geh kundig voran. || Bhaga hat die vier füsze gezimmert, Bhaga die vier ramen des bettes, | Tvašṭar hat die gurten in der mitte schön gemacht; dises bett sei uns ser glücklich. 60.

eine, die nicht die brüder tötet, o Varuṇa, die das vieh nicht tötet, Bṛhaspati, | Indra, eine die nicht den gatten tötet, eine, die söhne bekomt, die füre uns zu, Savitar. || verletzt nicht das junge kind, ihr pfosten der türe, auf dem gottbereiteten pfade, | der Çâlâ tor, der göttlichen, machen wir zum glückbringenden frauenpfad. || das brahma werde hinten angewandt, das brahma zu anfang, das brahma am ende, in der mitte, überall das brahma; | vorgeschritten in die leidenfreie götterburg, heilvoll und glückbringend strale du ausz in der welt des gatten.

XIV. 2.

tâ mandasânâ — dhattam — || alle pflanzen, alle flüsze, alle felder, alle wälder, | alle dise sollen dich, o frau, als kinderreich dem gatten vor dem rakšas bewaren. || disen pfad haben wir eingeschlagen, den wolgangbaren, der zu heile füret; | auf dem held nicht übel färt, sondern das gut von andern findet. || das, o männer, hört von mir an, mit welchem gebete die gatten zu schönem gelangen, | alle Gandharva und Apsaras die göttinnen, die über dise bäume die oberaufsicht füren, | glückbringend sollen dise diser frau sein, nicht schaden antun dem hochzeitszug, wärend er geleitet wird. || 7. 8. 9. ||

ich betrachte den hochzeitszug mit dem brahma, die häuser entlang [?] mit nicht bösem blicke, mit freundlichem; | was rings ver-

hüllt ist das allgestaltige [vollkomne], glückbringend soll es Savitar den gatten machen [die yoni upastha?] || heilvoll ist dise frau in die wonung gekomen, dises als ihre welt hat Dhâtar ihr angewiesen; | sie sollen Aryaman, Bhaga, die Açvinâ beide, Prajâpati mit kindern erhöhen. || ein beseeltes feld ist dise frau gekomen, als wie auf ein feld streue auf sie der mann den samen, | in [ausz] ihres leibes hölungen zeuge sie kinder euch, tragend den dem stiere entzogenen samen. || trit auf (Virâṭ bist du) wie Višṇu hier, o Sarasvatî, | o Sinîvâlî, sie pflanze sich fort, sie soll in Bhaga's gnade sein. || 12.—15. ||

nicht tötend die schwäger, nicht tötend den mann, sei heilvoll den tieren leicht umgänglich, glanzvoll; | reich an kinder heldenerzeugerin, von den schwägern geliebt, glückbringend diene disem gârhapatya Agni. || erheb dich von hier, was [suchend] bist du hergekomen suchen vom eigenen hause? obwol übermächtig bitt ich dich; | leeres suchend, o Nirṛti, die du gekomen, erheb dich, Arâti, flieg weg nicht weile hier. || wenn sie den gârhapatya bedient hat, den östlichen Agni, dise frau, | dann, o frau, erweise der Sarasvatî und den Pitar anbetung. || 20.

als schutz nim dise hülle [oder carma 'dises fell'] als teppich für dise frau, | o Sinîvâlî, sie pflanze sich fort, in des Bhaga gnade sei sie. || auf das balbaja-graś, das ihr streuet, auf das fell, das ihr unterbreitet, | auf das steige sie als mutter guter kinder, die als jungfrau findet den gatten. || breite ausz das balbaja-gras auf dem roten felle, | darauf neme die mutter guter kinder platz, und diene disem Agni. || betrit das fell, mach dem Agni deine aufwartung, diser gott tötet alle rakšas, | hier zeuge kinder disem gatten, in hohen eren sei diser dein sohn. || ausz diser mutter schosze sollen verschieden erstehn die verschiedengestaltigen tiere, die geboren werden; | als ser glückbringend setz dich zu disem feuer, als allgemeine herrin erwarte hier die götter. || 25.

glückbedeutend fördrerin des hauses, glückbringend dem gatten, dem schwigervater heilvoll, | glücklich für die schwigermutter trit in disz haus ein. || glücklich sei den schwigervätern, glücklich dem gatten, dem hause, glücklich disem ganzen stamme, glückbringend für ihre narung sei ihnen. || 27.

die bösen frauen alle hier die jungen und die alten auch, | euer glänzendes gebt diser zusammen, und dann geht, eine jede, nach hause. || den wagen mit goldenem teppich, der alle schönheiten enthält, | auf den stig Sûryâ Savitrî zu hoher seligkeit hinauf. || 30.

besteige das bett mit wolwollender gesinnung, da erzeuge dem gatten hier kinder, | wie Indrâṇî ser aufmerksam wachend, harre den mit dem liecht vorauszkomenden Ušas entgegen. || die götter beugten sich zu anfang über ihre frauen nider, und berürten sich anschmiegend den leib mit dem leibe, | wie Sûryâ, o frau, die allgestaltige [vollkomne] an here, reich an kindern sei hiermit dem gatten. || 32.

die Apsaras halten ihr trinkgelage zwischen dem havirdhâna und der sonne, | dise deine verwandtschaft [dein geschlecht] geh hin besuchen, mit dem Ṛtu [der richtigen zeit] erweis ich anbetung dir Gandharva. || anbetung dem Namaḥ des Gandharva erweisen wir, anbetung dem flammenden [zornigen] auge vollziehen wir; | Viçvâvasu, mit dem brahma sei anbetung dir, geh hinweg zu den Apsaras deinen frauen.

durch reichtum mögen wir wolwollend sein [gutes mutes?], hinweg von hier haben den Gandharva wir gehn gemacht, | der gott ist zum höchsten versammlungsort gegangen, wir sind dorthin gekomen, wo das leben man fortsetzt. || an dem Ṛtviya gebt teil [euern] ältern, werdet vom samen vater und mutter, | wie der mann bräutigam auf die frau so steig auf dise [oder 'mach sie steigen' (auf das bette)], bewirket nachwuchs, laszt sprieszen hier reichtum. 37.

besteig den schenkel, leg auf [sie] die hand, umarme die frau, wolwollendes sinnes | bewirket nachkomenschaft hier euch freuend, langes leben soll euch Savitar bewirken. Hâvam. 109. Helr. Br. 11. || 39.

das von den göttern mit Manu gegebene, dises kleid des bräutigams und der frau [weil der bräutigam es geschenkt hat], | wer das dem kundigen brahmaṇa gibt, der schlägt hinweg vom lager [talpânni] die rakšas. || den ihr mir gebt, den anteil des brâhmaṇa, des bräutigams hochzeitskleid, das kleid der frau, | das gebt ihr, indem dem brâhmaḥa ihr freundlich seid, du, o Bṛhaspati, zusammen und Indra. || auf glücklichem lager wachend, in lachen und wonne euch herzlich erfreuend, | mit guten rindern, guten söhnen, guten häusern [bringt hin] last vorübergehn die aufleuchtenden morgenröten. || frisch gekleidet, wolriechend, in schönem anzug, bin ich lebend zu den aufgehnden morgenröten gekomen, | wie ausz dem ei der vogel bin ich von aller versündigung frei geworden. || die zwei reinigenden [sind] Himel und Erde, nah mit glück, mit groszem werke [tätig], | die siben Waszer die göttinnen sind gefloszen, die sollen von bedrängnis uns befreien. 45.

hinweg soll er das dunkel leuchten, das tiefblaue, gelbe [?], rote auch, | die verbrennerin [auszbrennerin[, die Pṛšâtakî, die mach ich fest an jenem pfosten sthâṇâu. || so vile kṛtyâ's im oberkleide, so vile stricke des königs Varuṇa, | alles misslingen verunglücken was daran, das bring ich an disem pfosten an. || mein mir ser lieber leib [der unter den leibern mir der liebste? meine frau], der fürchtet sich vor meinem kleide, | an dessen vorderteil, o baum, mach einen schurz, nicht sollen wir zu schaden komen. || 48.—50. ||

alle enden, alle säume, aller einschlag, aller aufzug, | das von frauen gewobene gewand, das soll uns heilsam berüren. || begerlich sind dise jungfraun, wenn ausz der welt des vaters sie zum gatten gehn; | sie haben die weihe abgelegt [wie die priester] svâhâ. || die von Bṛhaspati abgelegte [weihe] hielten alle götter fest, | die herlichkeit, die in den rindern steckt, mit all der überschütten wir sie. || 53.

die von — | der glanz, der° das glück, das° der ruhm, der° die milch, die° der saft [tejo — bhaga — yaço — payo — raso —], der in den rindern steckt, mit all dem überschütten wir sie. || wenn hier langbehaarte leute bei deinem hause einen tanz aufgefürt haben, mit weinen böse vorbedeutung beabsichtigend [böses anstellend], | soll Agni dich von diser befleckung und Savitar befreien. || wenn hier deine tochter [sogar] mit zerstreutem haar beim haus geheult, mit weinen böse vorbedeutung verursachend, | soll Agni dich von diser befleckung und Savitar befreien. || 58. 59. 60. ||

wenn verwandte [schwestern sogar] junge frauen einen tanz bei deinem hause aufgefürt haben, mit weinen böse vorbedeutung beabsichtigend, | soll Agni etc. || was unter den kindern, dem vieh, was in den häusern sich befindet, von übeltätern als böses beabsichtigt, | soll Agni etc. || dise frau antwortet nun, sie die pûlya streut, | langlebig soll mein gatte sein, hundert herbste soll er leben. || dise, o Indra, stosz zusammen, wie zwei cakravâka's die beiden gatten, | mit ihren kindern in guter wonung sollen ihr ganzes leben sie durchleben. || was am seszel, was am kissen, was am überkleid angebracht, | die kṛtyâ, die sie bei der hochzeit gemacht haben, die geben wir ins waschwaszer. || 61.—65. |

was übel getan, was sünenswert, bei der hochzeit, beim hochzeitzug, | an des brautwerber tuche wischen wir das böse ab. || nachdem beim brautwerber den flecken, an seinem tuche das böse wir abgewischt haben, | sind wir opferwürdig, rein geworden; er [disz] verlängere unser leben. || der künstliche kamm [im gegensatz zu dem natürlichen: den fünf fingern?] der hundertzanige dort, | der kratze die unreinheit ab die

in ihrem haare, auf ihrem kopfe. || von jedem glide schaffen wir ihr die schwindsucht weg, | das soll nicht komen an die erde, noch auch an die götter, nicht kome es an den himel, nicht in die weite luft, | es kome nicht ins waszer dise befleckung, o Agni, zu Yama nicht und nicht zu allen vätern. || ich binde dich zusammen mit der milch der erde, ich binde dich zusammen mit der milch der kräuter, | ich binde dich zusammen mit kindschaft und reichtum, so gebunden nim an dise kraftnarung hier. || 66.—70. ||

hier bin ich, dise bist du, sâma bin ich, ṛk bist du, himel bin ich, erde bist du; | als dise wollen wir hier zusammen sein, und kinder erzeugen. || frauen wollen unsere [?] unvermälten, söhne die wolbegabten; | mit unversertem geiste mögen wir zusammen sein, zu herem kraftgewinne. || die väter, die die frau zu sehen, zu disem hochzeitszug gekomen, | die sollen diser frau, diser herrin des ganzen hauses schutz mit kindern verleihn. || die disen weg als die erste gekomen, [wie] eine kette gleichsam nach sich ziehend, | der habt kinder und reichtum ihr hier verlihen, | die sollen sie faren den weg der zukunft, als Virâṭ mit guten kindern hat sie hier [über die andern frauen] obgesiegt. || erwache, ser wachsam wachend, zu langem leben, zu hundertherbstlichem alter, | geh in die behausung, dasz herrin des hauses du seiest, lang soll dir Savitar das leben machen. || 71.—75. ||

II. 36.

Zu unserm wolwollen, o Agni, möge der werber komen, zu disem mädchen mit unserm glücke, | gefallend den freiern, in den festversammlungen schön, soll schnell mit einem gatten glück ihr werden. || als glück, dem Soma lieb, dem bráhma lieb, von Aryaman gefüget, | mit des gottes Dhâtar warheit vollziehe ich die gattenfindung [orakel]. | dises weib, o Agni, möchte einen gatten finden [videšṭa]; denn Soma der könig macht sie glücklich, | söne zeugend soll sie herrin sein, zum gatten gegangen, soll sie glücklich herschen. || wie dise höle, o Maghavân, schön, lieb dem wilde bequem zu bewonen war, | soll dise frau dem Bhaga lieb sein, geliebt mit dem gatten sich nicht entzweien. || des Bhaga schiff besteige du, das volle, unerschöpfliche, | auf disem befördere heran den freier, der dir angenem (erwünscht). || 5.

schrei [ihn an (prof. W.)], o herr des reichtums, mach den freier zugeneigt, | um jeden wandle du nach rechts, der ein erwünschter freier. || disz hier ist gold, hier guggulu, hier âukša [reichtum an stieren? âukšo bhagaḥ?], | die haben dich den gatten gegeben, dasz du den wünschenswerten findest. || her soll Savitar dir füren, füren den erwünschten gatten, | du, o kraut, verleih ihn ihr. || 8.

Eine ähnlichkeit mit den brautorakeln Türingens oder Sibenbürgens (vgl. Ind. St. XIII.) vermögen wir nicht herauszzufinden.

VI. 81. Geburt.

Ein faszer bist du, faszest beide hände, hältst die rakšas ferne, | kind und reichtum erfaszend ist diser handring geworden. || o parihasta [handring], halt auszeinander den schosz, die frucht zu legen, | auf den richtigen weg bring den sohn, den lasz herkomen, ich bin da. || den parihasta, den Aditi, als sie söhne wünschte, trug, | den hat ihr Tvašṭar angebunden 'damit sie söhne zeuge' so sprach er. 3.

VI. 11.

Auf den çamîbaum ist der açvattha gestigen, da ist die manneserzeugung vollzogen, | das ist die sohnerlangung, das bringen zu den frauen wir. || im manne ist der same, der wird in die frau gegoszen. | das ist die sohnerlangung, das hat Prajâpati gesagt. || Prajâpati, Anumati, Sinîvâlî hat es hergerichtet, | weibliche geburt schaffe sie anderswohin, hieher das männliche sie schaffe. 3.

VI. 17.

Wie dise grosze erde der wesen keim empfangen hat, | so werde der keim von dir gehalten, die geburt zu gebären. || wie dise grosze erde fest dise bäume hält, | so° || wie dise grosze erde fest dise berge hält, | so° || wie dise grosze erde fest hält die zerstreuten lebenden | so° 4.

VII. 35.

Dise deinen hundert därme und die tausend adern, | von allen disen hab ich mit einem steine die öffnung zugedeckt. || das obere des schoszes mach ich zum untern, nicht soll kind dir werden noch zeugung [sûtuḥ], | nicht zeugend, geburtlos ich dich mache, einen stein mach ich dir zum deckel.

III. 23. Prâjâpatyam.

Wodurch du unfruchtbar geworden, das machen wir von dir schwinden, | dises eben anderswohin fern ab von dir wir bergen. || in deinen leib geh ein der keim, der männliche, wie in den köcher der pfeil, | ein held dort geboren werde, nach zehn monaten ein sohn. || einen mann, einen sohn gebäre, ein mann nach ihm geboren werde, | du sollst von söhnen mutter werden, von den geborenen, und denen, die du noch gebären wirst. || durch die glücklichen samen, durch die auch stiere zeugen, | durch dise finde du den sohn, als solche sei ein zeugend

kühlein. || das Prâjâpatyam vollzieh ich dir, der keim in deinen schosz gelange; | finde dir den sohn, o weib, der dir zum heile sein soll, dem auch du zum heile sein sollst. || 5.

deren vater Dyâus, deren mutter Pṛthivî, deren wurzel [grund] der ocean, | dise göttlichen, die Ošadhî's [kräuter], die sollen zu sohneserlangung dir gnädig sein. || 6.

I. 11. Sûšan.

Vašaṭ dir, o Pûšan (es ist wol 'Sûśan' zu lesen; möglich freilich wenn auch nicht warscheinlich, dasz man Pûšan nam, weil es beinahe gleich klang; aber da str. 3. Sûšan wirklich vorkomt, so ist das ganz unpassende P. höcht verdächtig), bei diser geburt vollziehe als hotar als ordnender priester dir Aryaman, | es löse sich die frau als eine richtig gebärende, die fugen sollen auszeinander zum gebären gehen. || vier sind die weltgegenden des himels, und vier die gegenden der erde auch, | die götter haben das junge zusammengebracht (von dort), sie (die mutter) sollen zur geburt sie öffnen. || Sûšan soll aufdecken (das junge), wir machen aufgehn den mutterschosz; | lockere du, o Sûšaṇi, lasz es hinausz, o Biśkalâ. || nicht am fleische, nicht am fette, nicht am marke angestoszen, | gehe weg das fleckige lager (prof. Weber, villeicht 'der bunte lotus'), die bärmutter für den hund zum frasze, abfalle die bärmutter. || ich spalte deine harnröre dir, die scham dir und die leisten, | trenne die mutter und das kind, trenn von der bärmutter das kind, abfalle die bärmutter. || 5.

wie der wind, wie der geist, wie die vögel fliegen, | so, o zehnmonatkind falle mit der bärmutter, abfalle die bärmutter. || 6.

V. 25. Für Bârhatsâmî.

[Was] ausz dem berge, ausz des himels wonung, glid für glid ausz jedem einzelnen zusammengebracht, | das lege nider die rute, die den samen schafft für den jungen keim, wie die flugfeder in den pfeil. || wie dise grosze erde den jungen keim der wesen aufgenommen hat, | so leg ich an in dir den keim; sie [st. tvâm tâm pṛthivîm] ruf ich an ihn zu begnaden. || schaffe keim, o Sinîvâlî, schaffe keim Sarasvatî; | beide Açvinâ mit lotus bekränzt, sollen keim in dich legen. || keim [soll in dich legen] Mitra und Varuṇa, keim der gott Bṛhaspati, | keim Indra und Agni, keim soll Dhâtar dir schaffen. || Višṇu bilde den mutterleib, Tvašṭar forme die gestalten, | [samen] soll zugieszen Prajâpati, keim soll Dhâtar dir schaffen. || 5.

um das Varuṇa der könig weisz, um das die göttin Sarasvatî, | um das Indra der Vṛtratöter weisz, das keimbewirkende getränke trink. ||

das junge der kräuter bist du, bist das junge der bäume auch, | bist das junge von allem wesen, darum Agni leg keim hieher. || steig hinauf, ermanne dich [streng dich an], leg den keim in den mutterleib, | stier bist du mit stiereskräften, wir füren dich her zur [erzilung von] nachkomenschaft. || tu dich auszeinander, o Bârhatsâmi [tochter Bṛhatsâmans], keim soll in deinem mutterleibe ligen; | die götter haben einen sohn dir gegeben, einen sohn von mir und dir. || o Dhâtar, in diser frau ihren innersten gedärmen von treflichster gestalt | leg einen mann als sohn nider, dasz sie ihn im zehnten mond gebäre. || 10.

o Tvaštar — | — || o Savitar — | — || o Prajâpati — | — 13.

XII. 2. Tod und Begräbnis.

Besteig den Naḷa [das anvârharya-pacana oder annâharyapacanafeuer], nicht hier ist dein ort; disz blei ist dein anteil, kom [füge dich], | mit der schwindsucht in den kühen, der schwindsucht in den menschen, mit diser zusammen geh abwärts hinweg. || mit dem aghaçansa dem duḥçansa [dem der böses und dem der übel spricht], mit dem diener und dem helfer, | treiben alle schwindsucht wir hiemit und auch den tod hinausz. || hinausz von hier den tod, die Nirṛti, hinausz die Arâti treiben wir, | der uns haszt, den frisz, o Agni, akravyâd, den wir haszen, den schicken wir dir zu. || wenn der Agni kravyât [fleischfreszend], oder wenn ein tiger in dise behausung, der nicht zum hause gehörige, hineingekomen, | so bereite ich ein bohnenâjya und treib ihn fort, er gehe auch zu den im waszer wonenden feuern. || wenn wir erzürnt dich entfernt haben, ausz groll, weil ein mensch gestorben, | so läszt sich disz leicht durch dich selber gut machen, wir zünden dich wider an. || 5.

wider haben dich die Âditya, die Rudra, die Vasu, wider hat dich der brahman, der fürer des guten, o Agni, | wider hat dich Brahmaṇaspati angelegt, zu langlebigkeit zu hundertjärigkeit. || der Agni Kravyât, der in unser haus getreten, wiewol er sah jenen andern den Jâtavedâḥ, | den raff ich weit hin zum opfer der Pitar, er soll den gharma entflammen im höchsten versammlungsorte. || den Agni Kravyât entsend ich in die weite, er geh zu denen, deren könig Yama, als entfürer der befleckung [der unreinheit]; | hier ist diser andere, der Jâtavedâḥ, der gott füre zu den göttern vorkundig das havya [devo ist zu streichen]. || den Agni Kravyât entraff ich schleunig, den Mṛtyu [tod], der mit dem vajra [donnerkeile] starr macht die leute, | den züchtige ich [weis ich zurecht] mit dem gârhapatya feuerkundig, er sei der anteil in der welt der väter. || den Agni Kravyât, nach dem er sich gemüht hat, den ukthawürdigen entsend ich auf den von den vätern betretenen

pfaden; | ker nicht zurück auf den götterpfaden, dort bleibe, wache bei den vätern du. || 10.

sie zünden an den saṅkasuka* zum heile, da sie gereinigt sind, die reinen, die reiniger, | unreinheit verläszt [uns], sünde geht vorüber, entflammt reinigt Agni mit guter reinigung. || Agni, der gott Samkasuka ist auf des himels rücken gestigen, | ausz der versündigung befreit hat von fluch er uns befreit. || an disem samkasuka-Agni wischen wir unsere unreinheit ab, | opferwürdig, rein sind wir geworden; er soll fortsetzen länger unser leben. || der Samkasuka, der Vikasuka,** Nirṛtha und Nisvara [die besänftigungsformel], | dise haben von dir und deinem gut die schwindsucht weiter als in die weite [von der weite in die weite] schwinden laszen [anînaçan? st. anînaçam]. || der unter unsern pferden, den helden, unter unsern rindern, ziegen und schafen, | den Kravyât treiben wir hinausz, den Agni der die menschen [zur säule] starr macht. || 15. * der zusammensinken — ** der bersten macht.

zu andern menschen rindern rossen dich | hinausz den Kravyât treiben wir, den Agni, der das leben hemmet. || an dem die götter sich gereinigt haben, an dem auch die menschen, | an dem wisch dich ab, und ghṛtatriepfend [?] steig empor zum himel. || entflammt, o Agni, mit darbringung beschenkt, wende dich nicht [ab von deinem wege] gegen mich [sa mó mâbhyapa kramîḥ?]; | dort leuchte am himel, dasz [man] lang die sonne sehe. || am blei wischt euch ab, am naḷa reinigt euch, und was ihr am Samkasukafeuer [abwischen sollet wischet daran ab]; | dann an einer schwarzen schafmutter, kopfschmerz [dagegen] am kopfkissen. || nachdem am blei die unreinheit ihr habt haften laszen, den kopfschmerz am kopfkissen, | nachdem an der schwarzen schafmutter ihr euch abgewischt, seid gereinigt, opferwürdig. || 20.

erhebt euch, nemt euch zusammen, geht hinüber, ihr freunde, voll von steinen flieszt diser flusz, | hier laszet zurück, die unglücksvoll waren, zu glücksvollen kräften [speisen] mögen wir hinüberziehen. || die Vâiçvadevî [ṛk?] beginnet zum ruhme, da ihr rein seid, klar, und reiniger, | hinüberschreitend über die orte des unglücks, mögen wir uns hundert winter mit allen mannen freuen. || auf aufwärts [nordwärts] gehnden, windbewehten pfaden, die untern auf den höhern überschreitend, | haben drei mal siben mal die dahingegangenen ṛṣi's den tod zurückgedrängt [geschoben] durch die feszel des fuszes. || 29.

mit dem havis scheide ich die beiden, verschiedene bestimmung durch das brahma treff ich für beide, | unalternde svadhâ den pitar schaff ich, mit langem leben dise [irdischen] verseh ich. || der Agni, o

Pitar, der in unsterblichen, der unsterbliche, die herzen erfüllt hat, | den gott halt ich fest zusammen in mir, nicht soll er uns haszen, nicht wir ihn. || 33.

indem ihr euch vom gârhapatya wendet, brecht mit dem Kravyât südwärts [auf südlichem wege] auf, | willkomnes den vätern, dem geiste [oder 'euch selber'] auch den brâhmanen willkomnes tut. || es nimt hinweg den besitz dessen, der anrecht auf doppelten erbteil hat ['den ältesten sohn' so etwa prof. Weber], und vernichtet durch verarmung, | der Agni Kravyât für den ältesten sohn, wenn er nicht [ordnungsmäszig] beseitigt wird [oder es könnte etwas hart construiert werden: dvibhâgasya putrasya jyešṭhasya dhanam, wo dann der Agni Kr. überhaupt gemeint wäre. Durch die betrefende versäumnis wird das hauptglid der nächsten generation zu grunde gerichtet, worausz für dises das recht und die pflicht folgen würde, derselben vorzubeugen]. || 35.

was einer erackert, was er erwirbt [erkämpft?], was mit der hand er sich verdient, | all das hat der mensch verloren, wenn der Kravyât nicht beseitigt ist. || unberechtigt zum opfer, verlustig des ruhmes, nicht kann havis von ihm [herrürendes, bereitetes?] gegeszen werden, | es bringt um ackerland, um rind, um geld [der Kravyât den], dem er anhängt. || oft spricht mit bettelreden an [?] der sterbliche in elend geraten, | denen der Kravyâd Agni nahe, [leicht] sie herauszfindend nachläuft [? oder vitâmyati vill. vitâmati abquält]. || in die Grâhi werden die häuser verstrickt, wenn der gatte stirbt der frau, | einen kundigen brahman musz man dann suchen, der den Kravyât bannen wird. || was an unreinem, zu sünendem, welche übeltat wir getan, | davon sollen die waszer mich reinigen, und von dem was vom Agni Samkasuka [herrürt]. || 40.

dise waszer sind von unten nach oben gegangen, wol kundig, auf den götterbetretenen pfaden; | auf des regnenden berges rücken wandern neu die alten ströme. || Agni, du, der nicht fleischfreszer, treib den Kravyât hinausz, bring heran die göttervererung. || in disen hier ist der Kravyât gekomen, diser ist dem Kravyât nachgegangen, | ich mache beide zu zwei tigern, in stücke zerreisze ich den vom heilsamen verschiedenen. || der die götter in sich aufgenomen, der der menschen schutzwer ist, | Agni Gârhapatya ist zwischen beide getreten. || verlängere der lebendigen leben du, o Agni, in der väter welt sollen gehn, die tot sind; | als guter gârhapatya Agni, wegbrennend die Arâti schaff ihm eine morgenröte beszer als die andere. || 45.

alle gegner, o Agni, überwindend verleih uns ihre narung, ihre gesundheit, ihren reichtum || disen Indra, den rettenden beförderer erfaszet, der soll euch entfüren ausz unglück, ausz schmach; | mit ihm

schlaget hinweg den heranfliegenden pfeil, mit ihm weret ab den von Rudra geschleuderten. || faszet an das springende zugrind, es soll euch entfüren ausz unglück und schmach; | besteiget dises schiff des Savitar, über alle sechs weiten wollen der armut wir entgehn. || dem tag und der nacht folgst du tragend, behaglich stehnd, fördernd mit guten helden, | nicht sieche, wolgemute tragend, o bett, sei noch lange uns nach menschen riechend. || die fallen von den göttern ab, sündhaft leben sie immerdar, | die der Agni Kravyât ausz der nähe anfällt wie ein ross [anschnaubt wie feuer?] das ror. || 50.

die glaubenlos ausz geldbegirde [geiz] mit dem Kravyât zusammen wonen, | die stellen immer einen fremden topf [ins feuer; sie verwirken ihr besitzrecht an ihrer eigenen habe]. || vorwärts will fliegen in seinem sinne, oft keret er zurück, | den der Agni Kravyât ausz der nähe wol ihn auffindend abquält. || ein schwarzes schaf ist von dem vieh dein anteil, und das blei, o Kravyât, hat man dein silber genannt [oder 'und das weisze blei (wäre zinn gemeint?) hat man dein genannt'?]; | zerribene bonen hat man als deinen havyaanteil genannt, fremde wälder, das dickicht suche auf. || die praszelnde i ṣ î k â tilpiñja dañḍana r o r hab ich dargebracht, | disz hab ich dem Indra zum brennholz gemacht; des Yama Agni hab ich hinweg geschafft. || entgegen die sinkende sonne stellend [der sinkenden westlichen sonne entgegen ihn stellend? práti arpayitvâ] vorkundig hab ich auf verschiedenen weg [sie] gebracht; | hinweg hab ich jener [der toten] geister gewiesen, mit langem leben überschütte ich dise. || 55.

XVIII. 2.

Alle deine schnell eilenden gluten, o Jâtavedâḥ, mit denen du füllest den himel und die luft, | die sollen mit dem bocke auf seinem gange sich vereinen, aber mit den andern höchst heilvollen schaffe heilvolles. || 9.

wo die erde dich nicht drücket, an weitem orte sollst du deinen platz bekomen, | die Svadhâdarbringungen, die du lebend vollbracht hast, die sollen dir [jetzt] madhu triefen. || 20.

deinen geist ruf ich mit dem geiste her, zufrieden damit nahe diser wonung, | vereinige mit den Pitar dich und mit Yama, glückliche, kräftige winde sollen dich hinwehen. || empor sollen dich die Marut wehen [faren], die waszerfürer, die im waszer schwimmenden, | mit dem bocke opfernd sollen sie mit regen küle träufeln bâl. || auf hab ich das leben zum leben gerufen, zu kraft zu tüchtigkeit, zu leben, | zu den deinen geh dein geist, und so eile du zu den vätern. || nicht dein geist,

von deiner lebenskraft, deinen glidern, deinem safte | nichts von deinem leibe bleibe hier zurück. || nicht soll dich der baum zusammenzwängen, nicht die göttin, die grosze Erde, | finde deinen platz bei den vätern, gedeih bei denen, deren könig Yama. || 25.

das glid von dir, das abhanden, das weggekomen, atem und hauch, der fort in den wind gegangen, | das sollen die Pitar, wenn du bei ihnen bist an einer wonstätte, stück für stück [biszen für biszen] dir wider bringen. || disen haben die lebenden in ihren häusern nicht mer geduldet, fürt mit uns weg ihn hinausz ausz disem dorfe, | Mṛtyu [der Tod] war des Yama kundiger bote, das leben hat er zu den Pitar gehn gemacht. || die Dasyu, die, unter die Pitar [wol: die lebenden verwandten] gekomen, wandeln mit dem antlitz von bekannten [verwandten] ohne vom dargebrachten zu eszen, | die fern von der stadt, die nah (in) der stadt, die rauben [?], Agni soll alle dise fortblasen vom opfer. || [feierlichkeiten wurden in Indien häufig als gelegenheit benützt, räuberische pläne auszzufüren; dasz die räuber von geopfertem nicht aszen, hatte wol seinen grund in der δεισιδαιμονία; sie mochten fürchten, dasz teils die verletzung des gastrechtes, teils die wirkung der ohne berechtigung genoszenen opferspeise, die verletzung der ausz dem genusze sich ergebenden solidarität mit dem opfernden ihren anschlag vereiteln oder hinterher ihnen ein böses ende bringen würde.] vereinigen sollen hier sich unsere pitar, glückliches wirkend, das leben verlängernd; | ihnen möchten wir helfen, mit havis ihnen komend, lang lebend, vile herbste. || wegen der kuh, die ich dir schenke, wegen des odana in der milch, | sei der erhalter des volkes, was [davon] hier entberen mag des unterhalts. || 30.

verlängere die rossereiche [Ušas], die ser heilvoll, oder fortsetzend neuerlich die nacht [?], | wer dich geschlagen hat, der soll getötet werden [ist todeswürdig], nicht soll ein anderes loosz er finden. || Yama der obere, der untere Vivasvân ist, über disz hinausz erschaue ich nichts, | in Yama ist dises mein opfer gegründet, Vivasvân hat die luft [bhuvaḥ] auszgebreitet. || Ṛg. X. 17, 2. || die eingegraben, die weggeworfen, die verbrannt, die auszgesetzt, | all dise Agni füre her, die väter, dasz sie havis eszen. || die vom feuer verbrannt, die nicht im feuer verbrannt; mitten im himel an der svadhâ sich freuen, | wenn du sie kennest, dann sollen sie, o Jâtavedâḥ, mit der Svadhâ das opfer, die Svadhiti, mit wolgefallen genieszen [véttha]. || 35.

heilsam brenne, nicht überstark, Agni, brenne nicht den leib, | in den wäldern sei deine kraft, in der erde deine flamme. || 'zur einker geb ich ihm disz, der her gekomen, nachdem er mein ward' | so denkend antwortete Yama dises: 'mein ist diser, zu reichtum kome er hier. || dises

masz bestimmen wir [ein für allemal], dasz es ein zweites mal nicht bestimmt werde, | in hundert herbsten, früher nicht, [soll der tod komen]. || pra — apa — vi — nir — ud — sam mimîmahe || ich habe das masz gemeszen, bin ins Svar gekomen, 'möcht ich doch langlebig sein'; | so dasz es nicht ein zweites mal gemeszen werde, in hundert herbsten, früher nicht. || 45.

atem, hauch, innerer hauch, lebensdauer, sehkraft die sonne zu sehn, | auf einem [geraden] wege ohne umweg geh zu den Pitar, deren könig Yama. || die unverehelichten alle, die, nachdem sie sich gemüht [mit heiligen werken], dahingegangen, die ihre feinde zurückgelaszen haben, die kinderlosen, | die haben zum himel hinauf gelangt ihren ort gefunden, ob dem himelsgewölbe schauend [suchend]. || 'waszerreich' ist der untere himel, Pîlumatî der mittle heiszt; | der dritte ist Pradyâus, in welchem die Pitar wonen. || welche, unseres vaters väter, unsere groszväter, in die weite luft gekomen, | welche der erde dem himel anwonen, dise Pitar wollen mit anbetung wir verehren. || jetzt noch und weiterhin nicht mer, siehst am himel du die sonne; | wie die mutter den sohn mit dem saume, so bedecke, erde, disen. || 50.

dises mal und nicht ein zweites wider, ein anderes mal als dises hier, im laufe [deines] alters; | wie die gattin den gatten mit dem kleide, bedeck, o erde, disen hier. || ich bedecke dich mit Pṛthivî's, mit der mutter kleide, gut; | das gute, das bei den lebenden, das sei mein; die Svadhâ bei den Pitar, die sei dein. || Agni und Soma, bereiter des pfades, zu den göttern hin heilvolle freude haben sie gebracht, [und] weiten raum geschaffen; | sendet her den Pûšan, der befördern wird; auf den vom bocke betretenen pfaden dorthin geht. || 53. — X. 17, 3. Ṛgv. || X. 17, 4. Ṛgv.

dise beiden geleiter spann ich dir an, dich den weg der geister zu füren; | mit disen beiden geh an des Yama sitz und zu seinen versammlungen. || 56. || dises ist als kleid dir zuerst angekomen, leg das ab, welches du früher hier trugst; | kundig geh nach deinen gebotenen und freiwilligen handlungen, die du erfüllt hast, und wo das von dir vilfach unverwandten geschenkte ist. || X. 16, 7. 18, 9. || nachdem der stab entnomen der hand dessen, des leben dahin ist, mit gehör [çrotreṇa], mit glanz und kraft, | dann bist du dort, wir sind hier mit trefflichen helden, möchten alle nachstellungen alle feinde wir besigen. || 59.

XVIII. 3.

Dise frau wälend die welt des gatten legt sich zu dir, o mensch, zu dem toten, | die alte sitte warend; diser verleih hier nachkomen und besitz. || erheb dich, frau, zur welt der lebendigen, hin ist sein leben,

bei dem du ligst, kom; | du bist in den ehstand mit disem manne getreten, der deine hand ergriffen und um dich gefreit hat. || ich sah, wie die junge frau gefürt wurde, lebend zu den toten [jîvâm mṛtebhyaḥ? oder: den gekomenen?? oder sind die ṛtâḥ die feuer?] gefürt ward; | als mit blinder finstre sie verhüllt war, da hab ich sie [haben sie dieselbe] von vorwärts nach rückwärts [rücklings] gefürt. [Sie ward wol rücklings und verhülltes hauptes zu der totenbare ihres mannes gefürt, daher andhena tamasâ prâvṛtâ.] || wolkennend, o Aghnyâ, die welt der lebenden, dem wege der götter nachgehnd, | diser ist dein herr, mit dem sei zufrieden, lasz ihn steigen empor zur Svargawelt. || du bist, o Agni, was den himel, was das ror verlangt, die schnelligkeit der flüsze [táraḥ], | bist, o Agni, die galle der gewäszer. || 5.

erheb dich, brich auf, lauf fort [nach hause?], schlag deinen wonsitz im waszer als deinem orte auf [kṛṇušva ohne accent, obwol im anfange des halbverses, wol um okaḥ als objekt desselben erkennen zu lassen]; | dort mit den pitar zusammen dich findend, erfreue dich mit soma und mit svadhâ. || 8. || eile fort, raff zusammen deinen körper, nicht soll ein glid, nicht dein leib weggelaszen werden; | dem zur ruhe gegangenen geiste folge nach zur ruhe, wo am aufenthalte du wolgefallen hast, dorthin geh. || mit glanz sollen die somawürdigen pitar, mit madhu und ghṛta mich die götter salben; | weiterhin zur sehkraft sollen sie mich fördern, zum alter mich als alter erreichenden gedeihen machen. || 10.

mit g l a n z (varcaḥ die betrefende standesehre) soll Agni rings mich salben, weisheit soll Višṇu in den mund mir gieszen; | alle götter sollen reichtum mir darreichen, glückbringend die wäszer mit vilfacher reinigung läutern. || Mitra und Varuṇa haben mit schutz mich umgeben, die Âditya, die Svaru [?] die sollen mich stärken; | mit glanz soll mir Indra die hände salben, Savitar mich das alter erreichen laszen. || der der erste der sterblichen gestorben ist, der erste hinüber in jene welt gegangen, | Vivasvân's sohn, den vereiniger der menschen, Yama den könig, verert mit havis. || geht hinweg, o pitar, und komet her, disz euer opfer ist mit madhu versehen, | gebt hieher besitz, und glücklichen reichtum mit voller heldenzal schaffet uns. || Kaṇva, Kakšîvân, Purumîḍha, Agastya, Çyâvâçva, Sobhari, Arcanânâḥ, | Viçvamitra hier [?], Jamadagni, Atri, die sollen uns gnädig sein, Kaçyapa, Vâmadeva. || 15.

o Viçvâmitra, Jamadagni, Vasišṭha, Bharadvâja, Gotama, Vâmadeva, | Atri hat durch anbetung unser herz [?] ergriffen, gutsegnende pitar seid uns gnädig. || am (im) messinggefäsz sich reinigend entgehn sie der unreinheit, weiterhin neues leben schaffend, | zunemend beglückt

mit nachkomen und reichtum möchten wir wolriechend sein in unsern häusern. || IX. 86, 43. Ṛgv. || was erfreulich von euch, o pitar, und des soma würdig, mit dem sucht heim, und zeigt in eigenem glanze euch; | ihr eilende weise höret an, als wolbekannte [eng verwandte] in der versammlung gerufen. || ihr Atri und Aṅgiras Navagva's, die ihr geopfert habt, die ihr schafft, wenn zu der darbringung ihr gekomen, | die ihr mit dakšiṇâ beschenkt und fromm, setzt euch auf disz barhis und freuet euch. || IV. 2, 16. || 17. || 18. || 19. || Indra mit den Marut schütze von osten mich, wie die auf die arme gestützte erde den himel oben, | die raumschaffer, die pfadschaffer, die vereren wir, euch alle von den göttern, die ihr euren anteil hier geopfert erhaltet. || 25.

Dhâtar mit Nirṛti soll mich von süden schützen, wie ° | °. || Aditi mit den Âditya soll mich von westen schützen, wie ° | °. || Soma mit den Viçvadeva's soll mich von norden schützen, wie ° | °. || Dhartar der feste soll dich halten aufrecht, wie Savitar den stral ob dem himel, | die raumschaffer °. || gegen osten verseh vor der schlacht [einker? im pitṛloka] ich mit Svadhâ dich, wie ° | °. || 30.

gegen süden ° ° °. || gegen westen ° ° °. || gegen norden ° ° °. || gegen unten ° ° °. || gegen oben ° ° °. || 35.

halter bist du, träger bist du, stier bist du; || waszerfüller bist du, madhufüller bist du, windfüller bist du. || von hier und von dort seid günstig mir, da ihr wie zwei sich anstrengende zwillinge kamt, | es brachten euch her fromme sterbliche, nemt platz hier, wiszend euere stelle. || ser nahe sitzet ihr zwei unserm Indu [Soma], ein vorzügliches brahma wend ich euch an mit anbetung; | es breitet sich ausz das lied, wie des Sûri glück, hören sollen disz alle unsterblichen. || X. 13, 3. 40.

schreite zu auf die mutter hier, die erde, die weit geräumige Pṛthivî, die ser gütige [heilvolle]; | wie wolle weich ist die erde dem, der dakšiṇâ [gegeben] hat; die soll dich schützen auf entferntem pfade, von vorne. || spring auf, o erde, drück dich nicht gewaltsam nider, sei disem leicht zu nahn, leicht zu betreten, | wie die mutter den sohn mit dem saume, so bedecke ihn. || 50. — X. 18, 12. 51.

in dem becher, welchen, den vollen, Atharvan, dem Indra, dem besitzer der stuten, darbrachte, | in dem hat er den genusz der guttat, in disem läutert Indu sich immerdar. || 54. X. 16, 6.

milchreich sind die pflanzen, milchreich ist meine milch [payaḥ oder vacaḥ?], | mit der milch, die in der waszerflüszigkeit, mit diser sollen sie mich reinigen. 56.

all den vätern unsers vaters, den groszvätern, die das weite luftreich betreten haben, | denen soll nunmer Svarâṭ Asunîti nach wunsch den leib gestalten. ‖ heil soll dir der nebel sein, heilsam der sprühregen auf dich fallen, | o Çîtikâ, voll külung, o Hlâdikâ, voll erfreuung, | Maṇḍûkî im waszer sei zum heil, besänftige den Agni hier. ‖ 60.

Vivasvân soll uns gefarlosigkeit bewirken, der ein guter retter, von lebendiger, von treflicher begabung; | hier diese helden sollen zalreich bleiben, narung vom rind, vom rosse sei mir [werde mir zu teil]. ‖ Vivasvân soll uns in unsterblichkeit versetzen, hinweg geh der tod, unsterblichkeit kome uns, | bisz zum alter behüte er dise leute, nicht sollen die geister diser zu Yama gehn. ‖ der dich hält im luftraume durch seine macht, der weise der Pitar, die vorsehung [der vorwiszer der ihnen den stoff liefert, die gedanken] der dichter, | den preist o Viçvâmitra's, mit havisdarbringungen, diser Yama soll uns weiterhin fördern zum leben. ‖ erhebt euch zum höchsten himel, o Ṛši, fürchtet nicht, | o Somatrinker, eines mit soma tränkenden havis wird euch hier vollzogen, zum höchsten liecht sind wir gekomen. ‖ 64.

die mit apûpa zugedeckten krüge, die dir die götter [priester] hielten, | die sollen für dich voll von svadhâ sein, voll von madhu, ghṛta triefend. ‖ die körner, die ich dir hinstreue, mit tila vermischt, die als Svadhâ dienenden, | die sollen für dich auszgezeichnet, vortreflich sein, die sollen von dir dem könig Yama genem sein. ‖ gib wider, o baum, den, der da in dir aufbewart, | dasz er in Yama's behausung weile, sprechend zu den versammlungen [vidáthâ â]. ‖ 70.

greife zu, o Jâtavedâḥ, blendende flamme soll dir sein; | brenne seinen leib zusammen, und versetz ihn in die welt der frommen. ‖ die dir zuerst dahingegangen, die nachher, die väter, | denen fliesze der bach von ghṛta, in hundert güszen überströmend. ‖ steig zu disem leben empor, nachdem du dich gereinigt, hoch glänzen [im angezündeten feuer; oder: machen (dich) erglänzen?] hier die verwandten; | brich auf ausz ihrer mitte, bleib nicht hinweg von der väter welt, der du dort der erste ['von der ersten manenwelt dort', in welche der verstorbene zuerst komt?]. ‖ 73.

Pitṛmedhamantrâḥ.

Vâj. S. 35, 1. weg von hier sollen die paṇi gehn, die unglücklichen, die götterhaszer, | weg von dem orte dises kelterers [somapressers; oder 'der ort ist dises kelterers?]. tage und nächte verleihe hindurch stralengeschmückte einker disem Yama.

2. Savitar suche deinen glidern in der erde ihren ort, | ihm sollen die rinder angespannt werden. [12, 79.]

5. Savitar streue deine glider in den schosz der mutter hin, | ihm, o erde, werde heilvoll.

6. bei Prajâpati, der gottheit an waszerreichem orte, du . . . leg ich dich nider, | weg glühe er von uns das böse. [param mṛtyo anu parehi

8. heil der wind dir, heil die hitze, heil sollen dir die backsteine sein, | heil sollen die feuer der erde dir sein, sie sollen dich nicht glühen.

9. zu stande sollen dir komen [fügen sonlle sich] die weltgegenden, dir die waszer, ser heilvoll sollen die flüsze dir werden; | heil soll der luftraum dir sein, dir sollen die weltgegenden sich fügen.

10. steinig flieszt der strom etc. Ṛgv. X. 53, 8.

11. hinweg die sünde, hinweg den flecken, hinweg die kṛtyâ, hinweg das gebrechen, | von uns o Apâmârga hinweg sende den bösen traum.

12. gute freunde sollen uns die waszer, die kräuter, böse freunde dem sein, der uns haszt, den wir haszen.

13. das zugrind faszen wir an, das von der Surabhi stammt, zum heile, | du sollst uns wie Indra [zu] den göttern hinaufbefördernd zugtier sein. [19, 38.]

17. lebensvoll, o Agni, mit havis gestärkt, mit ghṛta im antlitz, mit ghṛta im schosze sei; | nachdem das ghṛta du getrunken hast, das schöne madhu der kuh, wie ein vater den sohn behüte dise. Ṛgv. X. 155, 6. X. 16, 9.

20. die vapâ füre, o Jâtavedâḥ, zu den pitar, in die ferne, wo du weiszt, dasz ihren platz sie erhalten haben; | bäche von fett sollen ihnen zuflieszen, als war sollen diser gebete [mit denselben] sich einen. Ṛgv. I. 22, 5.

22. von disem her bist du geboren, von dir soll diser widergeboren werden; | jener [. . .] gehört der svargawelt.

XVIII. 4.

Erhebt euch zur erzeugerin des Jâtavedaḥ, auf den von den vätern begangenen pfaden lasz ich empor euch steigen, | in rüriger eile fürte der havyavâha die havya, euch bemühend versetzt den, der geopfert hat, in die welt der frommen || die göttlichen Ṛtu's gestalten das opfer, havis und den puroḍâs, die löffel, das rüstzeug des opfers, | mit dem allen geh auf den götterbetretenen pfaden, die, welche geopfert haben, gehn in die Svargawelt. || beschaue richtig den weg des opfers, auf dem

die frommen Aṅgiras wandeln, | auf disen pfaden geh zum Svarga, wo die Âditya madhu genieszen, trit auf des himels drittes gewölbe. || drei vögel, adler, bei des steine lärmen [mâyû local?] auf des himelsgewölbes rücken als ihrem orte gestellt sind, | die Svargawelten, die durch unvergänglichkeit auszgebreitet [oder 'die Sv. w. die räume sollen mit dem amṛta], sollen speise und kräftig gedeihn dem opferer flieszen laszen. || die Juhû hat den himel gehalten, die Upabhṛt die luft, die Dhruvâ hält die erde als festen standort; | als entgelt [pratimâm] sollen die ghṛtabedeckten Svargawelten jeden wunsch dem opferer flieszen laszen. || 5.

o Dhruvâ, besteige die erde, die allen genusz hat, o Upabhṛt, schreit zum luftkreis hinauf, | o Juhû, zum himel geh mit dem opferer zusammen, mit dem Sruva, deinem jungen, lasz alle weltgegenden die strotzenden nicht feindliches sinnes flieszen. || durch furten setzt man über grosze flüsze, so ist der pfad, auf dem die opfervollzieher die frommen gehn, | dort haben sie dem opferer geschaffen den ort, als die weltgegenden und die wesen sie schufen. || der weg der Aṅgiras ist der östliche Agni, der weg der Âditya ist der Gârhapatya, der weg der Südlichen* ist der Dakšiṇa Agni, | zu des Agni groszheit, der durchs brahma geschieden [blosz], gelange du kräftig unversert mit allen gliedern. || ihr, o Agni [yûyam agne], mit woltuendsten leibern sollt den, der geopfert hat, in welt des Svarga, | zu rossen geworden, die auf ihren rippen tragen, bringen, wo sie mit den göttern am trinkgelage sich freuen. || 10. [* die pitar vgl. 46.]

heilvoll brenne, o Agni, von rückwärts, heilvoll von vorne, heilvoll von oben, heilvoll von unten disen, | einer, o Jâtavedaḥ, ob auch dreifach geschieden versetz disen vollständig [glücklich] in die welt der frommen. || heilvoll sollen angreifen die entzündeten feuer das Prajâpatiopfertier die Jâtavedaḥ, | indem sie's hier gar machen, sollen sie's nicht herabwerfen. || das opfer komt gerüstet, richtig sich vollziehend, für den der geopfert hat, für die welt des Svarga, | das ganz geopferte Prajâpatiopfertier sollen mit wolgefallen genieszen die Agni, | indem sie's hier gar machen, sollen sie's nicht herabwerfen. || der, der geopfert hat, hat den geschlichteten Agni bestigen, von des himelsgewölbes rücken in den himel empor zu fliegen; | ihm glänzet her vom wolkenraume liechtvoll der Svargaweg, dem frommen, der von den göttern begangne. || Agni ist hotar dir, adhvaryu Bṛhaspati, Indra ist brahman, er soll zu deiner rechten sein, | dargebracht geht disz gelungene [richtig bereitete samsthitaḥ] opfer [dorthin], wohin der gang der frühern opfer war. || 15.

mit apûpa [kuchen] mit milch neme der caru [topfopfer] hier seinen

platz, | die welt [dem opferer] den pfad bereitend bringen wir dar den göttern die hier, die am geopferten anteil haben, || mit apûpa mit molken neme ° | °. || mit apûpa mit tropfen neme ° | °. || mit apûpa mit ghṛta neme ° | °. || mit apûpa mit fleisch neme ° | °. || mit apûpa mit speise neme ° | °, || mit apûpa mit madhu neme ° | °. || mit apûpa mit saft neme ° | °. || mit apûpa mit waszer neme ° | °. || die krüge mit draufgelegtem apûpa, die von dir die götter erhielten, | die sollen dir reich an svadhâ sein, reich an madhu, reich an ghṛta. || 25.

die körner [dhânâ], die ich dir zustreue, vermischt mit tila, die zur svadhâ gehören, | die sollen für dich empor komen [treiben], mächtig sein, Yama der könig soll dise deinen gelten laszen [ihnen gnädig sein]. || mer [längere, weiterhin dauernde] unvergänglichkeit.* || Ṛgv. X. 17, 11. || III. 26, 9. || das gefäsz laszen sie flieszen, den becher mit vier hölen, Iḷâ die milchkuh, die madhureiche, zum heile, | Aditi die strotzend gedeihn verleiht [flieszen läszt] den leuten; Agni, verletze nicht im höchsten raume. || 30. * âçîḥ.

disz kleid verleiht gott Savitar dir zu tragen, | in dises gekleidet in Yama's reiche erlange du befriedigung [târpyam]. || die körner sind zur kuh geworden, der sesam ist ihr kalb geworden, | von ihr lebt er, die unerschöpflich ist, im reiche des Yama. || dise sollen dir [N.] milchkühe, allen wunsch melkende sein, | scheckige, weisze, gleichgestalte, verschiedengestalte, mit kälbern wie sesam [so zalreich] sollen sie dort zu dir komen. || bunte kühe sollen seine grünen körner und weisze kühe, schwarze körner sollen rote milchkühe dir werden, | sie, denen die sesamkörner kälber werden, sollen kraftgedeihen disem melkend immerdar ihm des melkens sich nicht weigern. || im Vaiçvânara bring ich dises havis dar, das tausendfach gewärende, den hundertströmigen brunnen, | narung strömend ernäret diser [brunnen] den vater, die grosz- und die urgroszväter. || 35.

den tausendströmigen, hundertströmigen brunnen, den unerschöpften, der sich öffnet auf des waszers rücken, | der kraftnarung flieszen läszt, der nicht zurückstöszt, disen mit der vilfachen svadhâ, umsitzen die väter. || disen holzstosz [? kasâmbu; kasa + ambu waszer?] mit schlichtung geschlichtet disen betrachtet alle, ihr brüder, komet; | diser sterbliche geht in die welt der unsterblichkeit, ihm bereitet wonung, sovil ihr ihm verwandt seid. || hier sei, hier geldgewinnend, hier mit dem denken, hier mit der geisteskraft, | hier sei stärker an heldenkraft, lebenskraft schaffend, nicht hinweggetriben. || den sohn und den sohnessohn reichlich sättigend sollen dise madhureichen waszer hier, | svadhâ den vätern, amṛta melkend die göttlichen waszer beide sättigen. || o Waszer, entsendet fort den Agni zu den vätern, disz mein opfer

sollen die väter mit wolgefallen aufnemen, | die mit der [dort] weilenden Ûrk verkeren, die sollen reichtum mit voller heldenzal uns nidersenden. || 40.

sie setzen in flammen den unsterblichen, den havyafürer, den ghṛta freund, | der weisz die aufbewarten schätze, die zu den pitar, die in der ferne, gegangen. || der rürtrank, der odana, das fleisch das ich dir auszleere [darbringe], | die sollen dir reich an svadhâ sein, reich an madhu, ghṛtatriefend. || str. 26. || disz ist die alte, die widerholte reise, auf der deine früheren väter dahingegangen, | die vorausz sie gemacht haben, die sie später machten, die [sollen?] dich befördern in die welt der frommen. || Sarasvatî rufen die gottliebenden, Sarasvatî, an, wenn gerüstet wird das opfer, | Sarasvatî rufen die frommen, Sarasvatî gebe gutes dem geber. || 45.

Sarasvatî rufen die väter an, von süden her zum opfer komend; | setzt euch auf disz barhis, freut euch am trunke; [Sarasvatî,] verleih uns siechtumsfreie speisen. || Sarasvatî, die du vereint gekomen, an den uktha, den svadhâ, o göttin, mit den pitar dich freuend, | tausendfach den anteil an der iḍ belonende reichtumsnarung verleih hieher dem opferer. || als der Pṛthivî räum auf der erde den sitz ich dir, der gott Dhâtar verlängere uns das leben; | wider und wider gekomen sei sie euch finderin von gutem, aber die toten sollen mit [bei] den vätern zusammen sein. || entfliehet ihr zwei; streifet disz weg, was euch beiden hier gesagt haben die unglückszeichen, | von disem weg geht ihr beiden stiere zu dem, der es [das unglück] wünschet, bei den vätern dem geber, mir ihr beide genusz hier. || gekomen ist dise dakšiṇâ uns von dem gütigenher, von disem gegeben die gut melkende, die schafferin von lebenskraft, | die in der jugend lebenden mit alter versehnd, entfüre sie dise hier her von den vätern. || 50.

dises barhis bring ich herbei den vätern, lebendiges [barhis: jîvam] höheres streu ich den göttern, | besteig, o mensch, da zum opfer du tauglich [zum opfertiere], dich sollen erkennen, den dahingegangenen, die väter. || auf disz barhis hast du dich gesetzt, bist opferwürdig geworden, dich sollen erkennen, den dahingegangnen, die väter, | raff glid für glid den körper zusammen, die glider ordne ich durchs brahma dir. || das königliche blatt ist der töpfe deckel, kraft des gedeihns gewaltigkeit ist zusammen uns gekomen, | bestimmend den lebenden das leben zu langlebigkeit zu hundert herbsten. || der anteil an der Ûrk, der disen hervorgebracht, der stein hat der speisen oberherlichkeit angetreten, | ihn besingt, o Viçvâmitra's, mit havisgaben, diser Yama soll uns weiter leben machen. [der stein stellt Yama dar.] wie dem Yama das haus die fünf völker gegründet haben [avapan?], |

so gründe ich das haus, dasz dir [te st. me zu schr.] die erde sei wie erz. || 55.

dises gold das trage du, das eh dein vater trug, | streife ab deines vaters rechte, der in die welt des Svarga geht. || allen, die lebend, und die tot, die geborenen und die opfers würdig, | denen soll ein bach von ghṛta flieszen, mit madhustrome, überströmend. || der stier der lieder, der einsichtige, läutert sich [flieszt durchs pavitram], der in bewegung setzt die sonne, die tage, die Ušas, den himel, | der hauch der ströme hat zu den bechern gewiehert, in Indras herze ist er mit weisheit gedrungen. || der helle rauch umgebe dich, zum himel der weisze aufgerichtet, | wie mit dem stral der sonne du, o heiliger, mit schönheit glänzest. || hervor geht der Indu zu Indra's verabredung, nicht vernachläszigt der freund den vertrag mit dem freunde, | wie ein bräutigam zu den frauen komst [zu den waszern] du, der soma, in den becher auf hundertpfadigem wege. || 60.

I. 82, 3. || komt heran, ihr somawürdige väter, auf den in die tiefe [des himels] fürenden von den vätern begangenen pfaden, | unser leben uns schaffend und kinder, mit des reichtums narung begleitet uns. || geht hinweg ihr somawürdige väter, auf den in die tiefe fürenden von den scharen begangenen pfaden, | aber in einem monate kert wider zu unsern häusern zu eszen das havis dess der gute nachkomen hat, ihr trefliche helden. || wenn Agni Jâtavedâḥ zurückgelaszen hat ein einziges glid bei der beförderung in die welt der väter, | so mach ich euch dises wider anschwellen [giesz ich euch es wider zu], mit euren glidern, o väter, freut euch im Svarga. || entsandt ward Agni Jâtavedâḥ der bote, abends an sinkendem tage preisenswert den helden, | du gabst hin den vätern mit svadhâ, die haben gegeszen, isz du, o gott, die dargereichten havis. || 65.

diser [N.] du hast deinen geist hier gelaszen [kakutsalam? kutsalâm es ist um eine silbe zuvil; jâmayaḥ kann nicht richtig sein, wenn es von jâmi stammen soll. Villeicht ist es jâ-mayaḥ] als erdegebildeter den im haupte wandelnden [kakut-sara], | bedeck ihn rings, o erde. || klar sollen sein die welten, die die sitze der väter, in die welt die der väter sitz, ich dich versetze. || unserer väter barhis bist du. || den obersten strick o Varuṇa von uns, den untersten, weg löse den mittleren, | und wir o Âditya möchten in deinem wandel [werke] schuldlos zur freiheit sein. || weg von uns Varuṇa löse alle stricke, mit denen man gebunden wird bei leistung oder bei weigerung [?], | und wir möchten leben hundert herbste von dir o könig behütet und beschirmet. || 70.

dem Agni kavyavâhana svadhâ und anbetung [namaḥ]. || dem soma mit den vätern sv°. || den vätern mit dem soma sv°. || Yama mit

den vätern sv°. || dises dir o urgroszvater svadhâ und denen, die mit dir. || dises dir o groszvater svadhâ und denen, die mit dir. || dises dir o vater svadhâ. || svadhâ den vätern, die auf der erde wonen. || svadhâ den vätern, die im luftkreis wonen. || svadhâ den vätern, die im himel wonen. || 80.

namaḥ euch vätern eurem gedeihn, [Ûrk] namaḥ väter eurem safte, namaḥ väter eurem grimme, namaḥ väter eurem eifer, namaḥ väter all eurem schrecklichen, namaḥ väter all eurem grausamen, namaḥ väter all eurem heilsamen, namaḥ väter all eurem glückbringenden. namaḥ euch väter, svadhâ euch väter, all die väter die hier sind, die väter seid ihr hier, die sollen euch nachstehn, ihr sollt von disen die besten sein. all die väter die hier sind, lebend sind wir hier, die sollen uns nachstehn, wir sollen von disen die besten sein. dich Agni möchten wir entflammen, den stralenden, unalternden, o gott, | dasz disz rühmlichste brennholz leuchte zum himel; speise den stotar's bring. Candramas innerhalb der waszer, der adler am himel läuft, | nicht euren ort o blitze mit goldenen felgen macht man auszfündig am himel; kenntnis von mir hier sollen himel und erde nemen.

F. LEBEN.

II. 29.

In des irdischen anteils bestes o götter, in kraft des körpers | schaffe disem Agni Sûrya Bṛhaspati langlebigen glanz. || leben schaff ihm, Jâtavedâḥ, kinder, o Tvaṣṭar, verleih ihm dazu, | narung des reichtums, o Savitar, send ihm, hundert herbste soll diser deinige leben. || dem verwundeten [wol so zu lesen mit prof. Weber] kraftvoll gedeihn und gute kinder, kraft (tüchtigkeit) verleiht ihm eines sinnes, und besitz; | er erobere gefilde mit gewalt [jayat mit prof. W.], diser hier, o Indra, seine andern feinde mit füszen tretend. || von Indra geschenkt, von Varuṇa frei [übrig] gelaszen [prof. W. belert], von den Marut, der gewaltige, entsandt ist er zu uns gekomen, | diser soll in eurem schosz, o Erde und Himel, nicht hungern und nicht dursten. || reich an kraftvollem gedeihn, verleiht ihm kraftvoll gedeihn, reich an milch, verleiht ihm milch; | kraftvoll gedeihn, Himel und Erde, habt ihr ihm verlihen, alle götter, die Marut, die waszer kraftvoll gedeihen. || 5.

mit den heilbringenden [göttinnen? den Waszern?] sättige ich dein herze, dasz du frei von siechtum dich freuest in schönem glanze; | die beiden zusammen wonenden [?] sollen disen rürtrank trinken, als scheingestalt annemend zweier rossekämpfer ansehn. (Wäre savâsinyâu zu schr. so müszten himel und erde verstanden sein, savâsinâu wird wol als Mitra und Varuṇa verstanden werden müszen.) || Indra hat, einst

durchbort, zuerst geschaffen [sasṛje] dise kraft, die unalternde göttliche speise; das ist dise deinige hier; | vermöge diser lebe hundert herbste in schönem glanze, nicht kome dich was an; die ärzte haben dir geholfen. || 7.

V. 30. Leben.

Deine nähe nähe, deine ferne nähe, | hier eben sei, geh nicht fort, geh nicht [den weg] nach den vätern vor alters, deinen geist binde ich feste. || wenn dich bezaubert hat ein mensch, ein angehöriger oder ein fremder mensch, | beides lösung und befreiung [entlaszung] mit der stimme sprech ich dir. || wenn du gelogen, oder geschworen hast einem weib einem manne ausz torheit, | beides °. || wenn du in folge von mütterlicher oder väterlicher sünde [gefangen] ligst, | beides °. || was vater oder mutter dir, was schwester oder bruder geben [sarjataḥ], das heilmittel weise zurück [pratyak sevasva], ich mache, dasz du das alter erreichst. || 5.

weile hier, o mensch, mit deinem vollen geiste; | folge nicht des Yama boten, denk der städte der lebendigen. || angerufen kere wider, wiszend [jenes] pfades auszgang, | den anstig, den zutrit, von jedem lebenden den weg. || fürchte nicht, du wirst nicht sterben, ich lasz das alter dich erreichen, | weg hab die schwindsucht ich gesprochen, von den glidern die entzündung. || glidbruch und glidentzündung, und die krankheit deines herzens, | wie ein falke flog schwindsucht fort, bewältigt von der stimme, weiter. || die ṛši Bodha Pratibodha, der schlaflose, der wachende, | die sind deines atems hüter, tag und nacht sie wachen sollen. || 10.

disem Agni ist aufzuwarten [upasad zu feiern] von dir, hier geh dir die sonne auf, | ersteh von tiefem tode du, wie ausz schwarzer finsternis. || anbetung dem Yama, anbetung sei dem Tode, anbetung denen, die zu den vätern füren, | der der rettung kundig ist, den Agni ehre ich zuerst, dasz diser unverserbar sei. || es kome der atem, es kome der geist, es kome das gesicht, die kraft, | der körper finde zusammen sich, auf seinen füszen stehe er. || mit dem atem, dem gesichte, Agni, versieh ihn, verein ihn seinem körper, seiner kraft; | du bist des amṛta kundig, nicht soll er gehn, nicht soll er sein haus in der erde haben. || nicht gehe dir der atem ausz, nicht sei der auszhauch dir entzogen, | Sûrya, des Todes oberherr, bedecke dich mit seinen stralen. || 15.

dise zunge spricht im innern die angebundne, bewegliche; | mit diser sprach ich die schwindsucht weg, und des fiebers hundert schauer. || höchst erwünscht ist dise welt, die der götter unbesigbar; |

für welchen tod, o mensch, bestimmt du hier geboren bist, | diser und [wir] rufen dir nach, nicht vor dem alter sollst du sterben. || 17.

VIII. 1. Leben.

Antaka, dem tode, vererung; atem und hauch sollen dir hier verweilen; | hier soll weilen diser mensch mit seinem geiste, in der sonne anteil, in der unsterblichkeit welt. || Bhaga hat ihn herauszgegriffen, herausz der stengelreiche soma. | herausz die Marut, die götter, herausz Indra und Agni zur wolfart. || hier dein geist, hier dein atem, hier dein leben, hier dein geist; | ausz der Nirṛti stricken mit göttlicher stimme wir dich nemen. || schreite hinausz von hier, o mensch, (nicht in des todes feszel falle) dich befreiend, | nicht lasz dich entreiszen ausz diser welt, ausz der sonne, des feuers anblick. || dir soll helligkeit schaffen [sich klären] Vâta Mâtariçvan, dir sollen amṛta die waszer regnen; | woltätig deinem leibe soll wärme leihen die sonne, der tod soll mitleid mit dir haben, nicht sollst du dahin gehn. || 5.

emporgang dir o mensch, nicht nidergang, leben und tüchtigkeit ich bewirke, | besteige denn disen unsterblichen leichtgehnden wagen, und lebenskräftig sprich zur versammlung. || nicht soll dein geist dorthin gehn, nicht dahin sein, nicht von den lebenden fern freu dich, nicht geh nach den vätern; | alle götter sollen hier dich behüten. || nicht nach den dahingegangenen sene dich, die in die ferne füren, | vom dunkel steig zum liechte auf, kom, deine beiden hände faszen wir. || nicht soll der dunkle und der scheckige [nacht und tag] dich [faszen], des Yama auszgesandte zwei weghütende hunde, | herwärts kome, zweifle nicht, nicht dort bleibe fernhin gewandtes geistes. || geh nicht disen pfad entlang, er ist schrecklich, den sag ich, auf dem du früher nicht gegangen; | finsternis ist er, geh nicht verloren, gefar ist hinwärts, sicherheit herwärts. || 10.

dich sollen behüten die feuer, die im waszer innen, behüten dich das, so die menschen entzünden, | Vâiçvânara Jâtavedâḥ behüte, der himlische brenne dich nicht mit dem blitze. || nicht hab der fleischfreszer es auf dich abgesehn, fern wandle vom samkasuka, | dich behüte der himel, die erde, Sûrya und Candramâḥ sollen dich behüten.—der luftraum behüte dich vor dem göttlichen pfeile. || Bodha und Pratibodha sollen dich behüten, der schlaflose und der schlummerlose dich behüten | der hütende dich und der wachende behüten. || die sollen dich behüten, die dich bewachen, anbetung ihnen, svâhâ ihnen. || dasz mit den lebenden du dich besprechest, gebe Vâyu Indra Dhâtar, der rettende Savitar | nicht, soll im stiche dich laszen der atem, dein leben rufen wir zurück. || 15.

nicht soll dich finden der zan mit den kiefern, nicht das dunkel,

nicht die zunge an sich reiszen [â b a r h î ḥ ?]; wie solltest du todt, dahin sein? | die Âditya die Vasu's Indra und Agni sollen dich zum heile herausz holen. || herausz hat dich Dyâus Pṛthivî Prajâpati gegriffen, | ausz dem tode haben die kräuter dich mit Soma als könige gerettet. || diser o götter soll doch ja hier weilen, nicht ins jenseits geh er von hier, | durch das tausendkräftige retten wir ausz dem tode ihn. || ausz dem tode hab ich dich gerettet, zusammen sollen dich schmelzen die lebenschaffer, | nicht sollen um dich d i e m i t z e r s t r e u t e m h a a r e, d i e u n g l ü c k b e w e i n e n, heulen. || ergriffen hab ich dich gefunden dich, wider kamst du, o wider jung; | o du mit allen glidern, dein ganzes sehn, dein ganzes leben fand ich dir. || 20.

im weit geöffneten [raume?] ward liecht [v y a v â t t e ?] gewichen ist von dir die finste; | entfernt von dir haben tod und Nirṛti und die schwindsucht wir geborgen. || 21.

VIII. 2. (Pûtudru) Leben.

Erfasze [nim an dich] disen vortrag über die unsterblichkeit, unabgebrochene erreichung des alters soll dir sein; | deinen geist, dein leben bring ich dir wider, in staub und finsternis geh nicht ein, du sollst nicht dahin sein. || ins liecht der lebenden kome herwärts, ich ziehe dich an zu hundertjärigem leben; | ablösend die stricke des todes, den fluch, schaffe ich dir für weiterhin länger das leben. || vom winde her hab deinen atem ich gefunden, von der sonne deine sehkraft ich; | den geist, der in dir ist, den halt ich feste, mit deinen glidern finde dich zusammen [deiner glider werde dir bewuszt]; sprich anredend mit der zunge, || mit dem atem der zwei- und der vierfüszigen blas ich an wie neu erzeugtes feuer, | vererung dir, Tod, vererung der sehkraft, vererung hab ich deinem atem dargebracht. || diser soll leben, nicht sterben, disen fügen wir zusammen, | arzenei ich disem schaffe, o Tod, töte nicht disen mann. || 5.

die lebenskräftige, die das unheil hemmt [agharišâm d. i. maghârisâm statt anusvara und aghârišâm], die lebendige pflanze ich | die rettende, die sigende, die sighafte, die ruf ich her disem hier zu unversertheit. || sprich ihm zu schutz, erfasz ihn nicht, gib ihn frei, obwol er dein ist, soll er doch hier seine vollen jare haben; | B h a v a und Çarva seid gnädig, verleihet schutz, weist zurück das unglück, und verleihet leben. || schütze jenen [sprich für ihn], o tod, hab mitleid mit ihm, er kome davon, | unversert, mit allen glidern, gut hörend, mit alter, hundertjärig erlange er mit seinem geiste genusz. || der götter pfeil vermeide dich; ich rette dich vom staube, ausz dem tod hab ich dich gerettet, | weit hinweg hab ich den fleischfreszenden Agni geschoben, schutzwer

schaff ich deinem leben. || welcher dein hinab zum staube fürender weg, o Tod, den künheit nicht überwindet, | vor disem wege disen schützend machen das brahma wir ihm zum panzer. || 10.

ich bewirke dir atem und hauch, tod im alter [jarâmṛtyum], langes leben, heil; | die von Vâivasvata entsandten, des Yama boten, die wandernden, die weis ich alle ab. || weit weg [oder: ausz der ferne (schon?)] die Arâti, die Nirṛti, weit weg die Grâhi, die fleischfreszenden Piçâca's, | alles Rakšas, das unheilvolle, all disz wie finsternis treiben wir fort. || von Agni dem unsterblichen, dem langlebigen, dem Jâtavedâḥ, gewinn ich dir den atem, | dasz du nicht schaden leidest ungestorben, dasz du zufrieden seist, das tu ich dir, das gelinge dir. || heilvoll seien dir himel und erde, frei von qual, mit glanz versehn, | heilvoll wärme dich die sonne, heilvoll wehe der wind deinem herzen, | heilvoll sollen dir die waszer, die himlischen, milchreichen flieszen. || heilvoll sein für dich die kräuter, empor hab von der untern auf die obre erd ich dich gezogen, | dort sollen die zwei Âditya dich behüten beide, Sûrya mit Candramâḥ. || 15.

was als kleid du dir zum umtun, was als schutz du für dich machest, | das machen deinem leib wir heilvoll, nicht rauh sei's zur berürung dir. || wenn als scherer mit dem meszer streifend dem ser scharfen bart und haar du scherest, | glättend das antlitz, so stil uns nicht das lange leben. || heilvoll seien dir reis und gerste, frei vom balâsa, nicht schaffend beschwerde, | die schwindsucht treiben die von dannen, sie befreien von bedrängis. || was du iszest, was du trinkest, korn des ackerbaues, milch, | was eszbar und was nicht eszbar, all dise speise mache ich dir frei von gift. || beiden, dem tage und der nacht, wir dich anvertrauen; | vor den gefräszigen Arâya's schützet disen mir. || 20.

hundert, zehntausend jare, zwei alter, drei, vier bewirken wir dir, | Indra und Agni, alle götter sollen dir gnädig sein ohne groll. || dem herbste, dem winter, dem frühling, dem sommer überantworten wir dich; | dir [überantworten wir] glückliche jare, in denen die pflanzen gedeihn. || der tod herscht unbeschränkt über das zwei- das vierfüszige, | von disem herrn, dem tode, bring ich dich fort; du fürchte nicht. || unversert, wirst du nicht sterben, nicht sterben wirst du, fürchte nicht, | hier sterben die leute nicht [bei mir], nicht gehn sie in die tiefste finsternis, || alles lebt da, rind, ross, mensch, vieh, | wo dises brahma wird vollzogen, als schutzwer für das leben. || 25.

es soll dich schützen vor den gleichen, vor bezauberung von seiten der verwandten, | nicht sei hinfällig, hochlebenskräftig, deinen leib sollen die lebensgeister nicht verlaszen. || die todesarten, hundert und

eine, die arten des untergangs [die] zu überwinden, | von denen sollen die götter dich befrein, auf befel Agni's Vâiçvânara. || des Agni körper bist du, der rettende, töter des Rakšas bist du töter der feinde, | auch verscheucher des siechtums: Pûtudru [reinigungsholz] mit namen die arzenei. || 28.

G. BESCHWÖRUNGEN.

VI. 46. Dušvapṇya. Böser traum.

Der du nicht lebend bist und nicht tot, in dir trägst der götter amṛta [unsterblichkeit?], o Svapna, | Varuṇânî ist deine mutter, Yama dein vater, Araru heiszest du mit namen. || wir wiszen, o schlaf, deine geburt, der sohn der götterschwestern [götterfrauen] bist du; | der diener Yama's, Antaka bist du, Tod [Mṛtyu] bist du | als solchen kennen wir dich gut, als solcher, Svapna, schütz uns vor bösem traum. || kalâweise, çaphaweise wie wir die schuld aufbringen, | so den bösen traum ganz wir dem feinde übertragen. || 3.

VII. 100.

Ich wende mich weg vom sündhaften unglückstraum, dem traum des unheils, | das brahma neme ich an mich, hinweg der kummer mit traumgesicht.

VI. 124. *Διοσήμια.*

Vom himel eben, ausz dem hohen luftraum ist ein waszertropfen mit seinem tau auf mich gefallen; | ich aber bin mit kraft der sinne, mit milch zusammen, o Agni, mit den chandas, den opfern, mit der frommen [väter] guttat. || wenn vom baume es fiel, eine frucht ists, wenn ausz dem luftraum, ists eben wind; | wo es berürt hat den körper, wo das kleid, von dort sollen die Waszer zurück die Nirṛti stoszen. || wolriechende salbe das ist gedeihen, goldener glanz, das ist reinigend eben; | alle reinigungen sind über uns auszgebreitet; drum soll uns nicht überwinden nicht Nirṛti nicht Arâti. || 3.

I. 18. (VII. 115.) Wegen unglück verkündender körperzeichen.

Hinausz die Lakšmî die Lalâmî die Arâti treiben wir, | aber alles, was glückbringend, das soll uns sein; die Arâti schaffen wir hinweg [statt prajâyâ: nir z. b.]. || es soll Savitar die Araṇi hinauszschaffen ausz den füszen, ausz den händen, Mitra Varuṇa Aryaman, | hinauszdrängen Anumati schenkend uns; dise haben nämlich die götter zum glücke geschaffen. || was an dir selber, an deinem leibe scheuszliches

ist [unglückverkündendes], was an den haaren, an deinem antlitz, | all das treiben mit der rede wir fort, dich fördere Savitar der gott. || die rehfüszige, eberzanige [vṛšadatî verres?], kuhschwänzige, die dampfige, | die Vilîḍhî Lalâmî, die machen von uns wir schwinden. || 4.

VII. 115.

Fliege fort von hier, sündhafte Lakšmî, schwinde von hier, flieg nach dorthin [nach dem himel oder zum feinde] fort, | mit ehrnem haken machen wir dich am haszer fest. || die zum fall bringende Lakšmî, die verhaszte, die auf mich gesprungen, wie eine schlingpflanze auf einen baum, | anderswohin als auf uns, Savitar, schaff sie, weg von hier, mit goldner hand uns gutes spendend. || hundert und eine Lakšmî zusammen mit des menschen leibe von dessen geburt an geboren, | von denen senden wir die ser schlechten weg von hier, heilbringende, o Jâtavedâḥ, send uns nider. || dise selbigen hab ich entfernt, wie kühe, die sich am rain [an der gemarkung] zerstreut haben; | weilen sollen die reinen Lakšmî, die schlechten, die hab ich vernichtet. || 4.

IV. 3. Tigertod.

Hinausz von hier sind drei geschritten, der tiger, der mensch, der wolf; | hinab gehn die flüsze, hinab der baum der göttliche, [des Varuṇa? vgl. Ṛgv. I. 24, 7.] hinab sollen sich die feinde beugen. || aufentferntem pfade geh der wolf, und auf entferntestem der räuber, | auf entferntem der zanbewerte strick [die schlange], auf entferntem geh der bösewicht. || deine beiden augen, deinen rachen, o tiger, zerbrechen wir, | alle deine zwanzig klauen. || unter den zanbewerten zuerst den tiger wir zerbrechen, | dann den dieb, und dann die schlange, den Yâtudhâna und dann den wolf. || der dieb, der heut sich nähert, der geht hinweg zerschmettert; | wo die pfade abbrechen, geh er, Indra töte ihn mit dem keile. || 5.

stumpf gemacht sind des ungeheuers zäne, abgeriszen seine klauen [abgebrochen seine rippen], | in der tiefe soll das krokodil, tief hinabspringend gehn das wild. || was du zusammendrückst, reisz nicht auf, reisz auf, was du nicht zusammendrückst, du bist, Indrageboren, Somageboren, des Atharvan tigertod. || 7.

VI. 50. Feldungeziefer.

Tötet den tarda [‘borer’, getreidewurm?], den samaṅka, den maulwurf [âkhu oder die maus], schneidet, Açvinâ, das haupt ab, zerschmettert die rippen, | das getreide sollen sie nicht freszen, verbindet ihnen den mund, und bewirket so sicherheit der körnerfrucht. || tarda

he, pataṅga he, jabhya he, upakvasa, | wie ein brahman, ein asamstitham haviḥ [das nicht vollendet], so nicht eszend dises getreide geht unschädlich fort, hinausz. || o herr des tardaweibchens, herr des vaghaweibchens, tṛšṭajambhâḥ [trocken-hartzanige], hört mich an, | die ihr in der wildnis abseits vom wege, welche immer ihr seid, die alle zermalmen wir. || 3.

VII. 76. Apacit.

Leichter stürzend als das leicht stürzende, nichtiger als nichtiges, | saftloser als harz [geschmackloser], leichter als salz zerflieszend, || die apacit am halse, und die an der brust, | die apacit am knöchel, die fallen ab von selbst. || der die brustknochen durchboret, und in den talîdya sich senkt, | jeden Jâyânya hab ich vertriben [nirâstham?], der an den gaumen sich gesetzt. || der vogel Jâyânya fliegt, und komt in den menschen hinein, | das ist das mittel gegen den nicht fest sitzenden, und auch gegen den fest sitzenden [sukšitasya]. || wir wiszen, o Jâyanya, deine geburt, woher, Jâyânya, du geboren; | wie könntest du dort töten, in des haus wir havis bereiten? || künlich, Indra, trink den soma im becher, o Vṛtratöter, held, in der schlacht um die schätze; | giesz dich voll bei der mittäglichen trankspende, lebend im reichtum verleih uns reichtum. || 6.

VI. 83. Apacit.

Ihr apacit, fliegt fort, wie von dem hause [neste] der vogel, | Sûrya bewirke arzenei, der Mond leuchte euch hinweg. || bunt die eine, weisz die andere, eine schwarz, und rote zwei, | aller namen hab ich genannt, geht fort und tötet die männer nicht. || nicht gebärend wird hinweg die apacit, die Râmâyaṇî fliegen, | fort von hier die eule [glaûḥ] fliegen, und der vogel wird verschwinden. || kom zu deiner [geniesze deine] darbringung mit wolgefallen im geiste, da mit dem svâhâ im geiste ich disz darbringe. || 4.

II. 32. Würmertod.

Aufgehnd soll Âditya die würmer töten, nidergehnd töten mit seinen stralen, | die würmer, die drinnen in der kuh. || den vollgestaltigen, mit vier augen, den bräunlichen wurm, den weiszlichen, | dessen rippen breche ich, dessen kopf auch reisz ich ab. || wie Atri töt ich euch, würmer, wie Kaṇva, wie Jamadagni, | mit des Agastya brahma zerdrücke ich die würmer. || getötet ist der könig der würmer, getötet ist ihr vicekönig (sthapati), | getötet ist der wurm, dem mutter, bruder, schwester getötet. || getötet sind seine hörigen, getötet der hörigen hörige, (veça-

saḥ pariveçasaḥ) | auch die gleichsam füllen nur, all die würmer getötet sind. || ich breche deine zwei hörner ab, mit denen du hindurchstoszest, | deinen schwanz zerspalte ich, der dir des gifts behälter. || 6.

V. 23. Würmertod.

Aufgerufen hab ich himel und erde, aufgerufen die göttin Sarasvatî, | aufgerufen Indra und Agni, 'den wurm tötet' zu disem zweck. || o Indra dhanapati herr der schätze, töte dises knaben würmer, | alle Arâti sind getötet durch mein gewaltig wort. || der um die augen kriecht herum, der um die nasenlöcher kriecht, | der zwischen die zähne geht hinein, den wurm zerschmettern wir. || die beiden gleichfarbigen, die beiden ungleichfarbigen, die zwei schwarzen, die zwei roten, | der braune, der mit braunem ohr, der gṛdhra und der koka sind getötet. || die würmer, die weisz um die mitte [çitikakšâḥ], die schwarz, mit schwarzen armen, und welche immer, von allen farben, die würmer zermalmen wir. || 5.

von osten geht die sonne auf, allsichtbar, tötend das, was man nicht sieht, | die sichtbaren tötend und die unsichtbaren, alle würmer mordend. || die Yevâša, die kaškaša, die Ejatka [die rürigen], das çipavitnuka-ungeziefer; | der sichtbare wurm soll getötet werden, und der unsichtbare soll getötet werden. || getötet von den würmern ist der yevâša, getötet der nadaniman, | alle hab ich zu brei gemacht wie khalva's mit dem steine. || den wurm mit drei köpfen, drei scheiteln, den weiszen sâraṅga, | dem reisze ich die rippen ab, reisz das haupt ab, das er hat. || wie Atri töt' ich, würmer, euch, wie Kaṇva, wie Jamadagni, | mit des Agastya brahma zerstampfe ich die würmer. || 10.

getötet ist der würmer könig, getötet ist ihr sthapati, | getötet ist der wurm, des mutter getötet, des bruder getötet und des schwester. || getötet sind seine hausgenoszen, getötet seine nachbarn, | auch die gleichsam junge sind, all die würmer sind getötet. || allen männlichen würmern und allen weiblichen würmern zerschlag ich mit dem steine den kopf, verbrenn mit feuer ich das gesicht. || 13.

VI. 12. Schlangenzauber.

Wie die sonne um den himel sind wir um der schlangen geschlechter gegangen, | wie die nacht das übrige lebende tötet [? dhvansât? 'nidersinken macht'; da das wort accentuirt ist, müszte man auf hansá schlieszen; dann hiesze es 'wie die nacht das übrige lebend von dem hansa (der sonne) trennt'], so halt ich fern dein gift. || [mit dem,] was von den brahmanen den ṛši's den deva's vormals erfunden, | halt ich, o rachenbegabtes, gewordnes schon, erst werdendes, [vom leibe] mir

dein gift. || mit madhu ich die flüsze mische, gebirge, berge [sollen] madhu [sein], | madhu Parušṇî und Çîpâlâ, heil dem munde, heil dem herzen. || 3.

VI. 56.

O götter, die schlange soll uns nicht töten, mit unsern kindern, unsern leuten, | das zusammengepresste sperre sie nicht auf, das aufgesperrte [maul] soll sie nicht schlieszen; anbetung dem göttervolk. || anbetung sei dem schwarzen, anbetung dem quergestreiften [tiraçcirâji], | dem selbstgebornen braunen anbetung, anbetung dem göttervolk. || zusammen zwing ich zan mit zan, zusammen kiefer mit kiefer, | mit der zunge zusammen die zunge, und mit dem munde so den mund. || 3.

VII. 56.

Was vom tiraçcirâji, vom asita [dem schwarzen], von der pṛdâkuschlange aufgesammelt, | das gift des kaṅkaparvan hier hat dises kraut vernichtet. || disz kraut ausz madhu entstanden ist, honigtriefend, honigreich, honigsüsz, | des bruches heilung ist es, und vernichtung des beiszers. || von was du gebiszen, angezapft [dhîtam? oder 'beabsichtigt' d. i. bedroht?] bist [eig. 'von wo bisz, von wo anzapfung' das neutr. wie ein abstr.], von dem beschwören wir dich weg, | von dem kleinen, bitter [πικρός d. i. schmerzhaft] zanigen flieglein ist kraftlos das gift. || der [du] da krumm und ohne gelenk, ohne glid krümmst [wol kṛṇoti? krümmt] den bösen rachen, | den sollst du, Brahmaṇaspati, wie ein ror zusammenbeugen. || des saftlosen çarkoṭa des nidrigen, auf der erde [seinen weg] kriechenden, | sein gift hab ich hinweg genomen, liesz dann den mund ihn öffnen. || 5.

nicht in den zwei armen hast du kraft, nicht im kopf, nicht in der mitte, | aber was trägst du da kleines auf jene schlechte weise am schwanz? || es freszen dich die ameisen, es reiszen auszeinander dich die pfauenweibchen, | alle, hurrah, sollt ihr verkünden 'des Çarkoṭa gift ist schwach'. || der, du mit beidem verwundest mit dem schwanz und mit dem munde, | im munde hast du kein gift, was soll in deiner schwanzblase sein? || 8.

X. 4.

Indra's ist der erste wagen, den göttern gehört der zweite wagen, Varuṇa der dritte; | der schlangen letzter wagen stiesz an den pfosten [sthâṇu] und zerbrach [blib hangen?]. || das junge darbhagras ist flamme [der schlange], des pferdes schweif, des paruša schweif [ist flamme für die schlange], | [ebenso] des wagens sitz. || schlag ausz, weiszer [renner], mit dem fusze, mit dem vordern, mit dem hintern, | wie ein im waszer

schwimmendes holz, kraftlos ist der schlangengift, gewaltig der schutz [vâr ugram]. || der Aranghuša hat untergetaucht und herauf getaucht wieder gesprochen; | wie ein im waszer schwimmend holz, kraftlos ist der schlangen gift; gewaltig der schutz. || Pâidva tötet den Kasarṇîla, Pâidva den weiszen und den schwarzen. | Pâidva hat zerschmettert der Pṛdâku-schlange Ratharvî [die die radform liebt?] das haupt. || 5.

Pâidva geh zuerst vorausz, wir gehn hinterdrein dir nach; | treib die schlangen ausz dem pfade, auf dem wir jetzt gehn. || hier ist Pâidva geboren, das ist sein weg fort von hier; | disz sind des renners spuren, des kräftereichen schlangentöters. || das geschloszne reisz er nicht auf, das aufgesperrte zieh er nicht zusammen; | auf unserm felde zwei schlangen sind, ein weibchen und ein männchen, und kraftlos beide sind. || kraftlos sind die schlangen hier, die, welche nahe und die fernen, | mit der keule schlag ich den stecher [vṛçcika], die gekomne schlange mit dem stocke. || das war des Aghâçva mittel gegen beide [vṛçcika und] svaja, | 'Indra hat die boshafte schlange, die schlange hat mir Pâidva preisgegeben. || 10.

des Pâidva gedenken wir, des festen von fester gewonheit, | hier hinten ligen pṛdâkuschlangen und gucken hervor. || um ihren saft, um ihr gift gebracht, sind die schlangen von dem keilbewerten Indra getötet; | Indra hat sie getötet, wir haben sie getötet. || getötet sind die tiraçcirâji, getötet die pṛdâku's, | den darvi den karikrata den weiszen im grase und den schwarzen schlage. || die junge ausz Kirâta-geschlecht die kleine gräbt die arzenei, | mit goldenen schaufeln auf der berge rücken. || hier ist gekomen ein junger arzt, ein töter der bunten [pṛçni] schlange, ein unfelbarer, | der ist zerschmetterer des svaja und des vṛçcika. || 15.

Indra hat die schlange mir preis gegeben, Mitra und Varuṇa, | Vâta und Parjanya beide. || Indra hat die schlange mir preis gegeben, das pṛdâku-männchen und weibchen, | den svaja, tiraçcirâja, kasarṇîla, daçonasi. || Indra hat getötet, o schlange, deinen ersten erzeuger, | und wenn dise durchbort werden, was für saft soll ihnen bleiben? || zusammen hab die köpfe ich gepackt, wie der fischer [pâuñjišṭha] den karvara, | mitten in den flusz gegangen, hab ich der schlange gift auszgewaschen. || aller schlangen gift sollen hinweg die flüsze füren; | getötet [sollen sein] die tiraçcirâji, zerquetscht die pṛdâku's. || 20.

wie ich von den pflanzen das werg gleichsam geschickt neme, | wie ich [geschickt] die stuten füre, o schlange, so geh hinausz dein gift. || was an gift in Sonn und feuer, in der erde, in den pflanzen, | das kândâ das kanaknaka dises geh ausz dir hinausz. || die schlangen, die ausz dem feuer, ausz den pflanzen entstanden [eig. hervorgekomen],

die ausz den waszern, die ausz dem blitze hergekomen, | von denen vilfach groszes hergekomen, disen sarpa's dienen wir mit anbetung. || tâudî mit namen ein mädchen, oder ghṛtâcî mit namen bist du; | unter dem fusze ist dein ort; ich neme [in die hand], was das gift vernichtet. || aus glid für glid mach fliehen, schliesz das herze aus [vermeide es], | und was da giftes schärfe, die soll hinweg von dir gehn. || 25.

fern hinweg kam [das gift], das gift weinte, bei dem gifte fragte es nach dem gifte, | 'Agni hat entfernt das gift ausz der schlange, Soma hat es herauszgebracht'. | das gift gieng zum beiszer zurück, die schlange starb. || 26.

VIII. 7. Preis der kräuter.

Die braunen und die liechten [weiszen], die roten, die gesprenkelten, | die dunkeln, schwarzen kräuter alle rufen wir heran. || retten sollen sie disen menschen ausz der gottverhängten schwindsucht, | sie, die pflanzen, deren vater Dyâus, Pṛthivî [die erde] mutter, der ocean der ort der herkunft [der wurzel]. || die waszer sind das beste, und die himlischen kräuter, | die haben die sündhafte schwindsucht dir glid für glid verschwinden laszen. || die deckenden, die stammtreibenden, die mit einziger blütenscheide, die sich überbreitenden schlingpflanzen sprech ich an, | die stenglichen, die rörigen, mit zerteilten ästen, die allen göttern gehörigen pflanzen ruf ich dir, die mächtigen, menschenbelebenden. || was eure obmacht, o sigende, eure stärke, eure kraft, | durch dise befreit von diser schwindsucht disen menschen, o kräuter, ich bereite arzenei. || 5.

die lebenskräftige, des unheils hemmerin, die lebendige pflanze ich | die Arundhatî [die die krankheit nicht zurückbehaltende], die entfürende, die närende, madhureiche ruf ich, disem zu unverserheit her. || her sollen komen die kundigen [vorsorgenden], die meiner rede freundlichen, | damit wir disen erretten, disen menschen ausz dem unheil. || des Agni frasz, der waszer inhalt, die [immer] neu aufwachsen, | die treuen [zuverläszigen], mit tausend namen, die heilsamen sollen gesammelt sein. || die umhüllt in des avaka [blyxa] art, deren seele das waszer ist, | die kräuter, die sollen mit scharfem horn das unheil wegstoszen. || die befreienden, die vom Varuṇa frei [und also auch von ihm befreien können], die mächtigen, des gifts verderberinnen, die vernichterinnen des balâsa [krätze], die verderberinnen böses zaubers, die pflanzen sollen hieher komen. || 10.

die gekauften, kräftigeren, die gepriesenen kräuter, | die sollen erhalten in disem dorfe rind, ross, mann und [klein] vieh. || madhureich ist ihre wurzel, madhureich ist ihre spitze, madhureich die mitte ist der

pflanzen, | madhureich das blatt, madhureich ihre blüte, mit madhu beteilt, was des amṛta genusz [genieszbares], ghṛta speise sollen sie flieszen laszen, vor allem rinder [oder: milch]. || wie grosz wie vil dise pflanzen sind auf der erde, | dise tausendblättrigen sollen von des todes hedrängnis mich befrein. || das tigeramulet der pflanzen ist [oder: kräuteramulet schützt selbst vor dem tiger], das rettende, fluch verhütende, | alles siechtum, [alles] rakšas soll es fernhin von uns vertreiben. || wie vor des löwen gebrüll schrecken sie zusammen, wie vor dem feuer [des feuers gebrüll] stieben sie auszeinander vor den hergebrachten, | der rinder schwindsucht und der menschen von den kräutern hinweggestoszen geh zu den schiffbaren strömungen. || 15.

o pflanzen, losgegeben von Agni Vâiçvânara, | geht die erde überdeckend, ihr deren könig Vanaspati [der baum oder soma]. || dise Âṅgirasischen, die wachsen auf den bergen und in den ebenen, | die sollen uns milchreich, heilvoll, die pflanzen, heil unserm herzen sein. || die pflanzen, die ich kenne, die ich sehe mit dem auge, | die unbekannten, so wie die wir kennen, und in denen wir [heilkraft] gesammelt wiszen, || alle pflanzen insgesammt sollen auf meine rede merken, | dasz wir disen menschen ausz dem unheil erretten. || Açvattha, Darbha, unter den pflanzen, der könig Soma ist Amṛta, havis, | reis und gerste sind arzenei die himelskinder, die unsterblichen. || 20.

erhebt euch, es donnert, es kracht, ihr pflanzen, | da euch, kinder der Pṛçni, Parjanya beglückt mit samen [waszer]. || mit der kraft dises amṛta tränken disen menschen wir, | so mache ich arzenei, dasz er hundertjärig werde. || der eber kennt ein kraut, der ichneumon eine heilpflanze; | die die Gandharva, die schlangen kennen, die ruf ich ihm zur hilfe her. || die Âṅgirasischen, die die vögel kennen, die himlischen, die die Raghaṭ [binen?] kennen, die die krähen, die hansa wiszen, die allem geflügelten bekannt, | die die wilden tiere kennen, die pflanzen, die ruf ich ihm zu hilfe her. || von wie vil pflanzen freszen die heiligen kühe, von wie vilen ziegen und schafe, | so vile pflanzen sollen hergebracht, schutz und rettung dir verleihn. || 25.

in wie vilen pflanzen heilmittel die ärzte fanden, | alle dise, die alles heilende enthalten, bringe ich her zu dir. || die blüten tragen, ären tragen, die früchte und die keine haben, | gleichsam als vereinte mütter [sammâtâraḥ] sollen sie flieszen laszen disem da zu unversertheit. || entriszen habe ich dem fünfpfeiligen, entriszen dem zehnpfeiligen dich; | auch der fuszfeszel des Yama, allem vorwurf von seiten der götter. || 28.

I. 23.

Nachtgeboren bist du, pflanze, schwarzgefleckte, schwarze, düstre, | o du färberin, färbe den kilâsa [auszsatz], und was entfärbt (fal, verblaszt). || den kilâsa, das graue, das fleckige, das mach von disem schwinden; | die eigne farbe ker dir wider, weit weg die weiszen flecken treibe. || düsterfarbig dein ruhelager, düsterfarbig dein standort ist; | düsterfarbig bist du pflanze, weg von hier treib, was fleckig ist. || von dem ausz dem knochen, ausz dem leibe, in der haut entstandenen kilâsa | das weisze mal das durch die corruption entstanden, hab ich durch das b r a h m a vernichtet.

VI. 96.

Die pflanzen, deren könig Soma, die vilen von hundertfachem auszsehn, | die Bṛhaspati hervorgebracht, die sollen von bedrängnis uns befrein. || befreien sollen sie mich vom fluchbewirkten, von dem durch Varuṇa bewirkten, | und von d e s Y a m a f u s z f e s z e l, von aller anklage der götter. || was mit dem a u g e, dem g e i s t e, was mit der r e d e wir uns vergangen, wachend oder schlafend, | Soma soll uns von dem durch seine göttliche natur befrein. || 3.

II. 9.

O daçavṛkša, befrei disen vom rakšas, von der grâhi, die ihn an den gelenken gefaszt hat, | und füre ihn, o baum, empor zur welt der lebenden. || er kam, stig empor, diser kam zur schaar der lebenden, | vater von söhnen ward er, und glücklichster der männer. || von der besinnungslosigkeit [adhîter natürlich zu schr.] weg ist er gekomen, zu der lebenden städten gekomen; | hundert ärzte hat er ja, tausend heilende kräuter. || die götter sind auf deine pflückung gekomen, auch die brahmanen auf [die pflückung der pflanze], | deine pflückung haben die allgötter gefunden auf der erde. || wer es getan hat, soll es heilen, er ist der beste heiler; | er wird die arzenein bereiten als reiner [, 'reine'; çuci zu schr.] mit dem arzte [oder 'unter den ärzten'? nach prof. Weber; es ist überflüszig bhišajâm zu schr., da das m abfallen konnte]. || 5.

VI. 53. G e g e n v e r l e t z u n g.

Dyâus und Pṛthivî, die hervorragend weisen, der hohe Ç u k r a fördere mir disz durch die dakšiṇâ, | durch die svadhâ denke daran Soma Agni, Vâyu schütz uns Savitar Bhaga. || es kome uns wider prâṇa und geist, wider das sehen und wider das leben, | Vâiçvânara der unbetörte, der schützer des leibes soll zwischen uns [und] alles

unglück sich stellen. || mit glanze, mit närender milch, mit den leibern mit glücklichem geiste sind wir wider zusammen gekomen, | Tvaṣṭar schaffe dabei uns gröszere weite, und streiche zurecht an unserm leib was gebrochen [zerrüttet]. || 3.

IV. 9. Âñjana.

Kom, du bist das lebendige befreiende, das auge des berges; | von allen göttern gegeben, als umhegender schutz dem leben. || schutz der menschen, schutz der rinder bist du, | zu der rosse, zu des reiters schutze stehst du. || schutz bist du auch, der yâtu zerbeiszung, Âñjana, | auch vom amṛta weiszt du, so bist du den lebenden genusz, so arzenei der gelbsucht. || über dessen jeglich glid, o Âñjana, du kriechest, | von dem treibst du hinweg die schwindsucht, wie ein gewaltiger, der den mittelsitz einnimmt. || nicht fluch erreicht den, nicht der kṛtyâ-zauber, nicht der [angezauberte] brand, | nicht der viškandha trift ihn, der dich trägt, o âñjana. || 5.

vor unwarer rede, bösem traum, vor böser tat, vor zu sünendem, | vor feindschaft, und vor bösem auge, vor dem schütz uns, Âñjanas. || dises wiszend, Âñjana, werd ich wares sprechen, keine lüge; | ross und rind möcht ich gewinnen, und dein leben, o mensch || drei sklaven hat das Âñjanam: Takman, Balâsa, und Ahi; | der höchste unter den bergen, Trikakut mit namen dein vater ist. || wenn das Âñjanam Trâikakudam entsproszen ist dem Himavân, | zerbeiszt es alle Yâtudhâna's und alle Yâtudhânî's. || ob du komst vom Trikakutberg, ob nach der Yamunâ du benannt, | beide [dise] deine namen sind glücklich; mit disen schütz uns, Âñjana. || 10.

II. 3. Heilendes waszer.

Jenes quellchen, das herabläuft von dem berge herab, | das mach ich dir zur arzenei, dasz gute arzenei du habest [subhešajo]. || herbei also; nicht war? die hundert arzeneien mein, [me?] | von denen bist die höchste du, ohne anfall [von leid], ohn erkrankung. || tief graben die Asura ein disen mächtigen wundenheiler [VI. 109, 3. aruḥ çrâṇam P. S. W.? müszte wol von çrâ kommen, 'wunden kochend' gar machend, d. i. schmerzlos]; | es ist des krankheitanfalls arzenei; es hat vergehn gemacht die krankheit. || ausz dem ocean heben empor das heilende die waszernixen, | es ist des krankheitsanfalls arzenei, es hat still gemacht die krankheit. || mächtig ist diser wundenheiler, ausz der erde hervorgebracht, | er ist des krankheitanfalls arzenei, er hat vergehn gemacht die krankheit. || 5.

heil sollen uns sein die waszer, heilbringend die kräuter, | des

Indra keil soll die rakšas wegschlagen, schon in der ferne zerstreut fliegen sollen die pfeile der rakšas. || 7.

II. 7. Heilkraut.

Das vom bösen gehaszte, gotterzeugte, das kraut, das hemmt den fluch, | hat wie waszer den fleck abgewaschen, allen fluch von mir hinweg. || was der fluch des feindes [der feindin], was der fluch der schwester ist, | den der brahman ausz zorn getan, all das treten wir mit füszen. || vom himel ist die wurzel herabgestreckt, über die erde auszgestreckt, | mit diser tausendästigen beschütze uns von allen seiten. || ringsum dise meine frau, rings die kinder, ringsum uns, all unser gut beschütze, | die Arâti überwinde mich nicht, nicht sollen nachstellungen uns überwinden. || zu dem flucher geh der fluch, der sein [des] uns [zugedachten] freund, mit dem zusammen; | des feindes der mit dem auge zaubert [cakšurmantra], dessen rippen hauen wir ab. || 5.

IV. 12. Knochenbruch.

Rohaṇî [, die wachsen macht,] bist du, o Rohaṇî, bists, die den gebrochenen knochen wachsen läszt, | lasz disz wachsen, Arundhatî. || was dir verletzt, was dir geplatzt [geborsten], der knochen an dir selber, | das soll der schöpfer [Dhâtar] wider gut glid für glid zusammen fügen. || dein mark vereine sich dem marke, dein glid vereine sich dem glid; | was vom fleisch herabgefallen, auch der knochen wachse zusammen. || das mark werde mit dem mark zusammen gefügt, mit der haut wachse die haut zusammen, | dein blut, dein knochen wachse, das fleisch wachse mit dem fleische zusammen. || eine [mach stimmen] mit dem haar die haare, mach stimmen mit der haut die haut, | dein blut, der knochen wachse, das gebrochne füg zusammen, kraut. || 5.

erheb dich, du, geh vorwärts, lauf vorwärts; gutes rad, gute felge, gute nabe hat der wagen, | stell dich aufrecht dazu. || wenn er in die grube gefallen zerbrochen, oder wenn ein geschleuderter stein ihn getroffen, | wie des wagens glider so füg der Ṛbhu [der künstler] glid an glid zusammen. || 7.

I. 17. Blutflusz.

Jene frauen, die dort gehn, die gelben*, mit den roten** kleidern, | sollen wie schwestern, die keinen bruder haben, ihres glanzes beraubt stille stehn. || steh du untere, steh du obere, und auch du steh, mittlere, | die kleinste auch steht stille, stille steh die grosze ader. || von den hundert adern, von den tausend gelben*, | sind dise mittlern still

gestanden, zugleich standen die enden still. ‖ eine hohe sandige düne hat euch umgeben, | haltet inne und geht ins nest. (ịlayata = nịlayata.) ‖ 4. * hirâḥ bedeutet auch därme, ** oder blutgekleidet.

Kalev. 9. r. 343. Piäty veri vuotamasta, | hurme huppelehtamasta | päälleni päräjämästä, | riuskumasta rinnoilleni | veri seiso kuni seinä, | asu hurme kuni aita, | kuin miekka meressä seiso, | saraheinä sammalessa | paasi pellon pientaressa, | kivi koskessa kovassa.

15, 315. sorea on suonten vaimo, | Suonetar sorea vaimo, | soma suonten kehreäjä, | sorealla kehrinpuulla, | vaskisella värttinällä | rautaisella rattahalla; | tule tänne tarvittaissa | käy tänne kutsuttaessa | suonisykkyrä sylissä, | kalvokääri kainalossa, | suonia sitelemähän, | päitä suonten solmimahan, | haavoissa halennehissa | rei'issä revennehissä. |

VI. 109. Heilende Frucht.

Der apfel [pippalî] ist heilmittel für den wurf [wunde durch wurf] und heilmittel für durchborung; | ihn haben die götter gebildet, sie ist besonders fürs leben. ‖ die pippalî sprachen zu einander, als von ihrer geburt sie kamen, | den wir noch am leben treffen werden, der mensch soll nicht zu schaden komen. ‖ die Asura haben dich eingegraben [nyakhanan], die götter warfen dich wider herausz, | das heilmittel für das wind [kampf?] bewirkte[leid], das heilmittel für wunde durch wurf ‖ 3.

I. 24. Çâmâ.

Ein vogel ward zuerst geboren, des galle bist du gewesen; | im kampf erbeutet (es ist natürlich 'jitam' zu lesen; die 'besigte' Âsurî hätte ja keine macht gehabt) hat es die Âsurî zur farbe der bäume gemacht (um eben das heilmittel der benützung unzugänglich zu machen). ‖ die Âsurî hat zuerst geschaffen dises heilmittel für kilâsa, dise vernichtung des kilâsa, | sie hat den kilâsa vergehn gemacht, wider gefärbt die haut. ‖ 'farbig' heiszt deine mutter mit namen, 'farbig' mit namen dein vater, | 'farbigmacherin' bist du, o kraut, mach du dises farbig. ‖ Çâmâ, die farbigmacherin, ausz der erde hervorgebracht, | dises ja erwirke uns, schaff die farben wider. ‖ 4.

VI. 44. Višâṇakâ.

Fest stand der Himel, fest die Erde, fest stand dise ganze welt; | fest die bäume, die stehnd schlafen, still soll deine krankheit stehn. ‖ von den hundert heilmitteln, von den tausend die beisammen, | ist disz die beste arzenei für erkältungsanfall, der krankheit beste vernichtung. ‖ Des Rudra harn bist du, des amṛta verwandte; | Višâṇakâ mit namen

eben bist du, ausz der väter wurzel entstanden, vernichterin des windbewirkten [leides]. || 3.

VI. 105. Kâsâ-husten.

Wie der geist mit des geistes wünschen schnell von dannen fliegt, | so flieg du, o Kâsâ [husten], fort, folgend des geistes wehen. || wie ein gut geschärfter pfeil schnell von dannen fliegt, | so, o husten, flieg hinweg, über der erde strecke. || wie der sonne stralen schnell hinwegfliegen, | so, o husten, flieg hinweg, der strömung des oceans nach. || 3.

V. 22. Takmanâçanam.

Agni soll den takman von hier verstoszen, Soma, der stein, Varuṇa von geheiligter kraft, | die vedi, das barhis, die heiligen brennhölzer, die glühnden; die feindlich sind sollen nach jener seite hinweg gehn. || du, der du alle gelb [grün auszsehn] machest, wie Agni durch brennen quälend, | so sollst du denn, o takman, kraftlos werden, so geh hinweg hinab, in die tiefe. || der rot ist von rotem [âruša ârušeya st. pâruša pârušeya rauh von rauhem] wie rötlicher staub [blütenstaub], | den takman, o Viçvadhâvîrya, send hinweg nach abwärts. || nach abwärts sende ich ihn fort, indem ich dem takman vererung bezeuge, | der faustkämpfer des Çakambhara kere zurück zu den Mahâvṛša's. || sein aufenthalt sind die Mûjavân, sein aufenthalt die Mahâvṛša's, | wie grosz du auch geboren bist, so grosz bist du heimisch bei den Bahlika's. || 5.

Takman, schlange, sprich herausz, o gliderloser, halte [dich?] weit ab; | such die Dâsî, die flüchtige; auf die geh mit dem vajra los. || zu den Mûjavan geh, takman, oder weiter noch zu den Bahlika's | such das geile, Çûdramädchen, dise, takman, schüttle gleichsam durch und durch. || die Mahâvṛša, die Mûjavân, [deine] verwandschaft geh hin und isz; | disz raten [geben sagen an] wir dem takman, oder die leiber anderer hier. || in andrer leib gefällst du dir nicht, als mächtiger sollst du uns gnädig sein; | takman ward denn auch begirig nach der ferne; er wird zu den Bahlika gehn. || ob kalt du oder ob du [rûra heisz? so Grohmann] mit husten erzittern hast gemacht, | furchtbar, takman, sind deine pfeile; mit disen verschone uns. || 10.

mach dir dise nicht zu freunden, die waszersucht [balâsa], den angestrengten husten, | kome nicht von dort hieher abermal, um das o takman rede ich dich an. || takman, mit dem bruder balâsa, mit der schwester kâsikâ [husten]. | mit deinem neffen dem pâman [krätze] geh zu jenem fremden volke. || den dreitägigen, den auszerdreitägigen [der am ersten und zweiten tage war] und den herbstlichen, den ununter-

brochenen; | den kalten takman und den [rûra heiszen?], den der hitze- und den der regenzeit mach schwinden. || den Gandhâri, den Mûjavat, den Âṅga, und den Magadha, | wie einen gesandten, einen schatz übermachen wir den takman. || 14.

VI. 20. Zauber gegen takman.

Er geht ausz gleichsam von disem Agni, dem brennenden, starken, und berauscht und heulend geht er weg, | einen andern als uns soll er suchen, irgend einen werklosen, vererung soll dem Takman sein, des hitze der tod. || vererung sei dem Rudra, vererung dem Takman, vererung dem blendenden könige Varuṇa, | vererung dem Dyâus, vererung der Pṛthivî, vererung den kräutern. || der du heftig zu glühen bestrebt, alle farben in grün verwandelst, | dir dem roten, dem braunen, dem fieber des waldes erweis ich vererung. || 3.

I. 25.

Als Agni ins waszer gieng und brannte, wobei die erhalter der satzungen [die götter] anbeteten, | da sagt man war deine erste geburt, zustimmend unserer bitte, o Takman, vermeid uns. || magst in flamme oder glut du sein, oder mag spitze stachel suchend [stechend] deine geburt sein, | Krampf ist dein name, o gott des erblaszens, zustimmend° || magst du schmerz sein oder qual, oder des königs Varuṇa sohn, | Krampf° || anbetung sei dem kalten takman, anbetung der reiszenden flamme erweis ich; | der am andern tage, der an beiden tagen [nicht intermittierend], der am dritten tage komt, dem takman sei anbetung. || 4.

VI. 100. Heiliges waszer gegen gift.

Die götter gabens, die sonne gabs, der himel gabs, die erde gabs, | die drei Sarasvatî gaben eines sinnes das giftverderben. || das waszer, das die göttinnen, die Upajîkâ's goszen auf die wüste fläche, | mit disem gottgesandten waszer sollt ihr disz gift vernichten. || der Asura tochter bist du, auch der götter schwester bist du, | ausz himel und erde entstanden hast kraftlos [saftlos?] du das gift gemacht. || 3.

VII. 88.

Geh weg, feind bist du, feind bist du; | ins waszer [gift?] hast du gift [waszer?] gemischt; waszer [gift?] hast du gemischt; | zur schlange geh, die töte. ||

IV. 6. Gegen gift.

Der brâhmana ward zuerst geboren mit zehnfachem haupte und zehnfachem munde, | der hat zuerst soma getrunken, der hat kraftlos das gift gemacht. || wie grosz himel und erde an weite, wie weit die siben ströme ausz sich breiten, | [so weithin] hab ich die giftverderbende rede von hier gesprochen. || o gift, der vogel Garutmân hat dich zuerst verzeret; | du hast [ihn] nicht berauscht, nicht gesprengt, ja du wardst ihm narung. || wer dich auch mit seinen fünf fingern geworfen hat vom krummen bogen, | von des widerhakens spitze hab das gift ich weggesprochen. || von der spitze hab das gift ich weggesprochen, | vom krummen haken,[1] von dem horne, von dem schafte weg das gift. || 5. kraftlos, pfeil, ist deine spitze, kraftlos ist auch dein gift, | und von dem kraftberaubten holze dein bogen, o kraftloser, kraftlos. || die's geriben, die's angestrichen, die's schoszen, die es losgelaszen, | alle dise sind entmannt, der manneskraft beraubt der giftberg. || der manneskraft bar sind, die dich auszgegraben, der manneskraft bar bist du, o kraut; | der manneskraft bar der knotige berg, von wo das gift gekomen. || 8.

VI. 30. Haarwuchs.

Die götter haben dise gerste, die mit madhu gemischt, an der Sarasvatî über einem zaubersteine eingepflügt; | Indra Çatakratu war herr [lenker] des pfluges, pflüger die gutbegabten Marut. || deine freude [trunkenheit?] an auszgefallnem, zerstreutem haar, durch die du den menschen lächerlich machst, | weit von dir weg, an andere bäume als du will ich sie schleudern, du çamî, wachs mit hundert ästen auf. || hochlaubige, glückselige, vom regen gewachsene, gerechte, | wie die mutter den söhnen, sei gnädig, çamî, unserm haar. || 3.

VI. 137. Haarzauber.

Die Jamadagni gegraben hat der tochter als wachsen machend die haare, | Vîtahavya hat sie gebracht von des Asita häusern her. || mit dem leitseil waren sie zu meszen, mit auszgebreiteten armen [mit der klafter] zu meszen; | wie schilfror sollen die haare wachsen von deinem haupt empor die schwarzen. || festige die wurzel, zieh die spitze in die länge, zieh ausz die mitte, o kraut, | wie schilfror° || 3.

VI. 3. Wansinn.

Disen menschen, o Agni, befreie mir, der hier recht fest gebunden heulet, | dann wird er dir verrichten, was dein anspruch ist, wenn er von wansinn frei wird sein. || Agni soll dich beruhigen, wenn dein geist

ist aufgeregt, | kundig schaff ich die arzenei, dasz frei von wansinne du seist. || von befleckung, sünde gegen die götter, der wansinnig, der verrückt durch rakšas ist, | kundig schaff ich arzenei, dasz frei von wansinn er sei. || wider sollen dich die Apsaras, wider Indra und Bhaga geben, | wider geben alle götter, dasz frei von wansinne du seist. || 4.

II. 8.

Aufgegangen seid ihr beide, glückselige sterne, Vicṛtâu, mit namen, | löset vom kšetriyazauber den untersten und den obersten strick. || weg geh mit ihrem liechte dise nacht, weg gehn sollen die bezaubernden, | das kšetriyam vernichtet das kraut, untergeh der kšetriya. || mit dem stroh der braunen, weiszstänglichen gerste, dem stengel des sesams, | das° || anbetung deinen pflügen sei, den deichseln und den jochen, | das° || anbetung sei denen, deren augen zufallen [den schläfrigen, die die kraft verlieren], anbetung den zu beauftragenden [sich fügenden], anbetung dem herren des feldes, | das° || 5.

II. 10.

Vom kšetriya [vom organischen leid oder von einem endemischen?], von der Nirṛti, vom fluch verwandter, von der Dhruk und [als folge derselben] von Varuṇa's strick ich dich befreie, | schuldlos mach ich durchs b r a h m a dich, beide, himel und erde, sollen dir heilbringend sein. || heilbringend soll dir Agni mit den Waszern sein, woltuend Soma mit den pflanzen; | so vom kšetriya von der Nirṛti etc. || woltuend soll der wind im luftkreise kraft dir verleihen, woltuend sollen dir sein die vier weltgegenden, | so vom° || zu disen göttinnen, den vier weltgegenden, Vâta's gattinnen blickt Sûrya ausz; | so vom° || innerhalb diser bestimme dem alter [jarasi loc.] ich dich, schwindsucht geh fort, die Nirṛti weit weg; | so vom° || 5.

los wurdest du von der schwindsucht, von unglück, von tadel, ausz der Dhruk der Grâhi schlingen wardst du erlöset; | so vom° || zurück lieszest die Arâti du, fandest heil, in der guttat glückliche welt bist du gekommen; | so vom° || die sonne, das ṛtam, haben ausz dunkel und grâhi weg lösend die götter befreit ausz versündigung, | so vom° | schuldlos° || 8.

H. SICHERHEIT — LIEBE — EINIGKEIT.

XIX. 15. A b h a y a m Sicherheit.

Wovor, o Indra, wir uns fürchten, von diser furcht befreie uns, | Maghavan, verhilf uns hiezu durch deine hilfleistungen, die haszer, die feinde schlag hinweg. || Indra rufen wir als unsern woltäter, möchten

wir doch woltat an zweifüszigem an vierfüszigem erfahren, | nicht angreifende waffen sollen auf uns losgehn, nach den verschiedensten seiten mach die tückischen feinde auszeinanderstieben. || Indra ist befreier und feindtöter, des hausstandes wünschenswerter merer, | er sei schützer von rückwärts, ausz der mitte, von rückwärts und von vorne. || in weiten raum füre uns hin, kundig, in himelsliecht, frei von gefar, zum heil, | gewaltig, o Indra, sind dein des starken arme, mögen wir wonen in hohem schutze. || gefarlosigkeit schaff uns der weite luftraum, gefarlosigkeit dise beiden himel und erde, | gefarlosigkeit von rückwärts, von oben, gefarlosigkeit von unten sei uns. || 5.

gefarlosigkeit vom freunde, vom unfreund gefarlosigkeit, vom bekannten gefarlosigkeit, und vom unbekannten [dem was der warnemung sich entzieht], | gefarlosigkeit des nachts, und des tages, alle gegenden sollen freund mir werden. || 6.

VI. 18. Neid, Eifersucht.

Der Îršyâ [eifersucht] lauf [zug], den ersten, und den zweiten nach dem ersten, | den Agni [das feuer] des herzens, den kummer den treiben wir hinausz. || wie die erde totes sinnes, toteres sinnes als der tote, | ganz wie auch des gestorbenen sinn ist tot der sinn des eifersüchtigen. || was da in deinem herzen steckt, der kleine gedanke [der verdacht], der dich zum falle bringt, | von dort [ausz dem herzen] lös ich die eifersucht, wie die erhitzung eines tänzers. || 3.

VII. 45.

Vom volk, das ausz allen völkern [gemischt], vom Sindhu hergebracht, | von weit her mein ich ist geholt die arzenei für eifersucht. || wie wenn brennet dises feuer, wie wenn nach allen seiten brennet der waldbrand, | so lösche diser frau eifersucht hier wie feuer mit dem waszer. || 2.

Waszer vom Sindhu die eifersucht zu stillen; deshalb komt es von einem mischvolk.

VI. 94. Sprüche um liebe, zuneigung zu gewinnen.

Zusammen lenken euren geist, euer tun, zusammen eure absichten wir; | euch dort, die ihr verschiedener gepflogenheiten, lenken wir gleichwol zusammen. || ich ergreif mit dem geiste die geister, mit eurem denken folget dem meinen, | in meine gewalt bring ich eure herzen, nach meinem gang schlagt eure wege ein. || verwoben sind mir himel und erde, verwoben die göttin Sarasvatî, | verwoben [otâu oder ‘angerufen’?] mir Indra und Agni; mögen wir damit gedeihn, Sarasvatî. || 3.

VI. 42. Zauber am bogen um jemanden zu gewinnen.

Wie die sene von dem bogen spann deines herzens zorn ich ab; | dasz wir eines sinns geworden, wie freunde mit einander gehn. || wie freunde gehn wir mit einander, deinen zorn den spann ich ab, | unter einen stein, der schwer, werfen deinen zorn wir hin. || deines zorns be mächtig ich mich, tret auf ihn mit fers' und vorfusz, | dasz ohnmächtig du nichts mer sprechest, dasz meinem sinne du dich fügst. || 3.

VII. 38.

Dises kraut grabe ich, das auf mich schaun macht, um mich weinen, | das den weggehnden widerkeren, den komenden sich freuen macht. || wodurch Âsurî Indra hergelockt hat von den göttern, | dadurch locke ich dich her; dasz du mir ser [liebend] freundlich seist. || ähnlich bist dem soma (mond) du, ähnlich auch dem Sûrya. | ähnlich allen göttern, darum sprechen wir dich her. || 3.

ich spreche, nicht du (, in der sabhâ sprich du), [ich spreche, nicht du, in der sabhâ; 'ich bin du' sprich aham tvam?] | dasz du mein auszschlüszlich seiest, andrer fraun auch nicht erwähnest. || wenn du auch bei anderm volke, wenn jenseits der ströme auch, | soll disz mein kraut gebunden gleichsam wider füren dich zu mir. || 5.

VI. 139.

Nyastikâ bist du aufgewachsen, mir bewirkerin von glück, | hundert sind deine triebe, dreiunddreiszig deine wurzelschöszlinge. || mit diser tausendblättrigen dörr ich dir das herze ausz, | um mich verdorre dir das herz, um mich dein mund vertrockne. || ausz sensucht nach mir dorre ausz, mit vertrocknetem munde geh; | als liebesunterhändlerin, als kupplerin [? samušyalâ], o braune schöne, treib zusammen [uns], | jene und mich treib zusammen, gemeinsam das herze mach. || wie der mund ausztrocknet dem, der kein waszer getrunken hat, | so verdorre ausz sensucht nach mir, dann mit vertrocknetem munde geh. || wie der ichneumon die schlange spaltet und wider zusammenfügt, | so was von der liebe gebrochen, starke, wider zusammenfüg. || 5.

VI. 130. Smara.

Der Apsaras, die auf dem wagen sigen, die den wagensigern angehören [? rathajitâm râthajiteyînâm], liebeszauber ist disz; | götter schickt den liebeszauber, jener [statt des namens] soll für mich glühen. || jener soll an mich denken, das ist mein wunsch, als liebender

gedenke er mein, das ist mein wunsch, | götter° || dasz jener an mich denke, ich nimmermer an ihn, | götter° || macht ihn wansinnig, o Marut, mach ihn wansinnig, o luft, | Agni, mach du ihn wansinnig, jener soll für mich glühn. || 4.

III. 25. Liebeszauber.

Der uttudá [hervorstoszer; ein werkzeug? oder ein dämon?] stosz dich hervor, nicht halte dich in deinem lager; | mit Kâma's furchtbarem pfeile mit dem durchbor ich im herzen dich. || mit der sensucht flügel, der spitze der begirde den pfeil mit dem schafte des entschluszes, | den mache gut gerichtet Kâma und durchbore so dein herz. || der verdorren macht die milz, des Kâma wolgezielter pfeil nach vorwärts beflügelt auszbrennend', mit dem durchbor ich dich im herzen. || von auszbrennendem kummer durchbort, trocknes mundes kom zu mir, | weich, besänftigtes zornes, [mir] einzig zugetan, freundlich sprechend und gehorsam. || ich treib dich mit dem treibstock her, her von mutter und von vater, | dasz du meinem willen unterworfen seist, dasz meinem sinne du dich fügest. ||

ihre gedanken, o Mitra und Varuṇa, ihr ausz dem herzen treibet, | willenlos sollt ihr sie machen, meinem willen untertan. || 6.

III. 30. Einigkeit.

Einigkeit der herzen, einigkeit des geistes, haszlosigkeit bewirk ich euch; | einer den andern habe lieb, wie das von der kuh geborne kalb. || pflichttreu sei der sohn dem vater, eines sinnes mit der mutter, | dem gatten spreche süsze rede die gattin die sanftmütige. || der bruder nicht den bruder hasze, noch die schwester auch die schwester, | zusammen stimmend, in der pflicht vereint soll ihre rede freundlich sein. || durch das die götter sich nicht entzweien, und gegenseitig sich nicht verfeinden, | das brahma vollziehn wir in eurem haus, das das denken den menschen eint. || überlegen, an gedanken reich, trennt euch nicht, [einander] willfarend an einer stange gehnd, | einer schön zum andern sprechend komt, ich mach euch geeint, eines sinnes. || 5.

gemeinsam die tränke, vereint euch der speiseanteil [ist], in gemeinsamen jochriemen ich euch spanne, | vereint verehret den Agni, wie speichen um die nabe herum. || vereint ich euch mache, und eines sinnes, alle auf einen einzigen hörend durch meinen versöhnungs-[spruch], | wie die götter bei des amṛta bewachung; abends und morgens sei euch gute gesinnung [sâumanasam?]. || 7.

II. 30.

Wie dises gras auf dem boden schüttelt der wind, | so schüttle ich deinen sinn, damit du in mich verliebt seist, dasz du dich von mir nicht trennest. || füret zusammen, o Açvinâ, die liebenden, vereinigt sie, | euer schicksale [eure loosze] haben sich vereint, euer denken, euer handeln. || was die vögel verkünden wollen, die kein unglück bringen, verkünden wollen, | zu disem meinen rufe kom sie, wie die pfeilspitze an den schaft. || was innen ist, soll auszen sein, innen sein, was auszen ist, | der mädchen von vollendeter gestalt, ihren sinn ergreif du o kraut. || gekomen ist dise den gatten wünschend, die frau verlangend bin ich gekomen, | gleich wie ein kräftig wiehernd ross bin ich zu meinem glück [heiszt zugleich auch 'cunnus'] gekomen. || 5.

I. 27. Schlangenhautzauber.

Dort am ufer die Pṛdâku, dreimal siben, der haut entschlüpft, | mit ihren abgeworfenen häuten [jarâyu vgl. *γῆρας*] verbinden die augen wir dem böses beabsichtigenden wegelagerer. || hinweg geh sie, schneidend [ihre ban] wie eine keule [die haube] tragend, | hinweg gerichtet sei ihr sinn, der sich erneunden; nicht gedihen sind die bösen. || nicht vile haben es vermocht, nicht schwache haben es gewagt, | wie adga [waszergänger ein tier? apt-ga] ausz dem röricht; nicht gedihen sind die bösen. || vorwärts geht, füsze, schreitet ausz, bringt in des zalenden haus; | Indrâṇî soll die erste gehn, unerschöpfet unbestolen vorausz. || 4.

VII. 95.

Empor sind dises zwei hunde die düsterfarbigen, unruhigen [vithurâu?], die girigen zum himel gleichsam geflogen, | der Uchocana, der Praçocana auszglüher seines herzens. || ich hab die zwei aufstehn gemacht, wie zwei kühe, die vom laufen müd, | wie zwei knurrende kläffer, wie zwei girige wölfe, || wie zwei zustoszende, niderstoszende zusammenstoszer [zwei stiere?]; | seine harnröre bind ich zu, des manns der frau, die von hier was weggetragen. || 3.

VII. 108.

Der verstolen uns schaden will, oder offen, der angehörige mit wiszen oder der fremde, Agni, | [alle] dise soll rückwärts gewandt erreichen die feindliche zanige [schlange oder 'schnur' rajjuḥ], nicht bestehe ihre behausung, nicht ihre nachkomenschaft. || wer uns entschlafen oder die wachen befeinden wird, ruhend oder wandelnd, o Jâtavedaḥ, | mit Vâiçvânara [offenbar 'Vaivasvatena' zu schr.] als bundesgenoszen eines sinnes [scheuche] hinweg sie brennend zurück. || 2.

I. VERFLUCHUNGEN

III. 1. Verfluchung der feinde.

Agni geh unsern feinden entgegen, der kundige, losbrennend auf den fluch, auf die bosheit, | der soll verwirren das heer der feinde, handlos sie machen soll Jâtavedâḥ. || ihr seid gewaltig, o Marut, rücket vorwärts, tötet, siget, | töten machten [lieszen] die Vasus hier die bedrängt [flehenden 'nâthitân'] Agni der bote diser geh entgegen, der kundige. || o Maghavan, der feinde heer, das uns anfeindet, | auf dises, o Indra Vṛtatöter, und Agni brennet beide los. || in schnellen lauf versetzt, o Indra, auf geneigter ban von den beiden falben fare ausz dein keil, mordend die feinde; | töte die herwärts gewandten, die uns folgen, töte die [zur flucht] hinweg gewandten, nach allen [beiden] seiten erfülle die absicht diser. || Indra, verwirre das heer der feinde, | mit Agni's mit Vâta's lauf mach sie nach allen seiten schwinden. || 5.

Indra soll das heer verwirren, die Marut es töten mit gewalt; | die augen des heeres neme Agni hinweg, besiegt ziehe es zurück. || 6.

VI. 67.

Ueberall hin sind die wege Indra und Pûšan gegangen, | verirren sollen heute sich die feindlichen heere in die ferne. || verirrt, o feinde, wandert hin, wie schlangen, die des kopfs beraubt, | von euch, die Agni hat verwirrt, schlage Indra die besten alle tot. || häng disen ein stierfell um, mach [jenen?] antilopenfurcht, | hinweg schleiche der feind, herwärts kome [des feindes] rind. || 3.

VI. 103.

Eure feszelung soll Bṛhaspati, eure feszelung Savitar vollziehn, | eure feszelung Mitra und Aryaman, eure feszelung Bhaga und die Açvinâ. || zusammen bind ich die ersten, zusammen die untersten, zusammen bind ich die mittleren, | Indra hat mit dem strick dise umfaszt, Agni binde sie zusammen. || jene dort, die zum kampfe komen, die fanen in die vordere schlachtreihe gestellt, | Indra hat in die feszel sie gefaszt, Agni binde sie zusammen. || 3.

VI. 104.

Mit anbindung, zusammenbindung binden wir die feinde an, | ihren auszhauch, ihren atem, mit [von] dem leben das leben schneid ich ab [samachidam; statt asunâ vill. asinâ?]. || dise anbindung hab ich vollbracht mit tapaḥ, die geschärft [verstärkt] von Indra, | unsere unfreunde,

die dort sind, die o Agni binde fest. || anbinden sollen dise Indra und Agni, Soma der könig, die freunde, | Indra Marutvân vollbringe uns die anbindung der feinde. || 3.

IX. 2. Verfluchung der feinde.

Den feindtötenden stier beschenk ich, den Kâma, mit gṛhta und havis und âjyam, | wirf nider meine feinde, gepriesen, durch grosze heldenkraft. || was meinem geiste nicht lieb, nicht meinem auge, was mich beiszt, und nicht erfreut, | den bösen traum den lasz ich auf den feind los, nachdem ich den Kâmà gepriesen, möcht' ich entkomen. || bösen traum, o Kâma, und unglück, Kâma, kinderlosigkeit, unfreiheit, verarmung, | gewaltig gebietend lasz dise los auf den, der gegen uns hinterlistige absicht hegt. || stosz, o Kâma, stosz weg o Kâma, ins elend sollen geraten, die meine feinde sind; | disen, die verstoszen in die tiefsten finsternisse, o Agni, brenne die wonsitze ausz. || deine tochter, o Kâma, wird die kuh [kâmadhuk] genannt, welche die weisen vâk nennen und virâṭ; | von diser halte, die meine feinde sind, ferne, sie meide atem, viehbesitz und leben. || 5.

mit Kâma's, mit Indra's, mit Varuṇa's des königs, mit Višṇu's gewalt, mit Savitars antrib, | mit des Agni hotram treib ich fort die feinde, wie ein verständiger steuermann das schiff im waszer. || mein wächter der kräftige, der gewaltige Kâma, bewirke freiheit von feinden mir; | alle götter sollen mein schutz [nâtham] sein, alle götter sollen auf disen meinen ruf herkomen. || dises mit ghṛta bereitete âjya genieszend, freut euch hier mit Kâma an eurer spitze, | indem ihr feindlosigkeit mir bereitet. || Indra und Agni, o Kâma, euch vereinigend, stürzet tief hinab meine feinde; | wenn sie versunken in die tiefsten finsternisse, brenn Agni ihre wonsitze ausz. || töte, o Kâma, die, die mir feinde sind, in blinde finsternis mach sie hinabstürzen, | ohne sinneskräfte, kraftlos, sollen sie alle sein, nicht sollen sie leben irgend einen teil des tages [katamaccanâhnaḥ?]. || 10.

verwundet hat Kâma, die meine feinde sind, weiten raum hat er mir gemacht zum wachstum, | mir sollen sich beugen die vier weltgegenden, mir die sechs weiten ghṛta zu füren. || die sollen nach abwärts fortschwimmen wie ein vom tau losgeriszenes schiff; | nicht gibt es widerker für die vom vernichtenden [pfeil] getroffenen. || Agni ist werer, Indra ist werer, Soma ist werer, | die als werer komenden götter sollen disen fernhalten. || mit verminderter heldenzal wandere der verhaszte vertribene, zu vermeiden seinen freunden, | und auf die erde regnen die blitze; der gewaltige gott morde eure feinde. || was sich reget, und was nicht sich reget, diser mächtige blitz ernäret und die

donner alle, | aufgehnd soll Âditya (die sonne) mit reichem glanze der übermächtige in die tiefe stoszen meine feinde. || 15.

was, o Kâma, dein dreipanzeriger schutz, dein hervorragender, dein brahma, zum auszgedenten, unverwundbaren panzer gemacht, | von dem schliesz ausz die, die meine feinde sind, sie meide atem, viehbesitz und leben. || womit die götter forttriben die Asura, womit Indra die Dasyu in das tiefste dunkel brachte, | damit o Kâma treib weit fort ausz diser welt diejenigen, die meine feinde sind. || wie die götter die Asura forttriben, wie Indra die Dasyu in's tiefste dunkel drängte, | so, o Kâma, treib weit fort° || Kâma ward zuerst geboren, nicht haben ihn die götter, oder die väter, oder die menschen erreicht, | über dise bist du immerdar der ältere, der grosze; als solchem, o Kâma, bezeig ich dir vererung. || so weit himel und erde, so weit die waszer geströmt sind, so weit Agni | über° || 20.

so grosz die weltgegenden [der horizont], die zwischengegenden nach allen seiten, so weit die landstrecken, die den himel beschauen, | über diese° || so vil mücken, so vil eulen, so vil seeadler, so vil vagha's und baumschlangen es gibt, | über dise° || vorzüglicher [älter] bist du als alles, was die augen zuschlägt, als alles was besteht, vorzüglicher als der ocean, bist, o Kâma, geist, | über dise° || sogar der wind erreicht Kâma nicht, nicht feuer, nicht die sonne, nicht der mond, | über dise° || die heilvollen, freundlichen leiber, die du hast, o Kâma, durch die zur warheit wird, was du willst, | mit disen kome unter uns, die sündhaften absichten lasz anderswo wonen. || 25.

X. 1. Gegen kṛtyâ.

Die sie auszrüsten [herrichten] wie zum hochzeitszug die frau, die kundigen, die allgestaltige, handgefertigte, | die geh weit weg, wir stoszen sie hinweg. || die mit kopf, mit nase, mit oren versehne, zusammengestellt vom verfertiger der kṛtyâ, die allgestaltige, | die geh weit weg, wir stoszen sie hinweg. || die vom çûdra oder vom râjanya, oder vom weibe vom brâhmana gefertigte, | wie die vom mann verstoszene frau geh zu ihrem verfertiger als ihrer verwandtschaft. || mit disem kraute habe alle kṛtyâ's ich verderbt, | die, welche auf dem felde sie gemacht, die bei den rindern, die sie dir bei den menschen gemacht. || böses sei dem, der das böse thut, fluch dem, der fluch beabsichtigt, | zurück entsenden wir sie, dasz den kṛtyâfertiger sie töte. || 5.

auf sie aufmerksam ist der Âṅgirasa unser beaufsichtigender purohita [oden: Pratîcîna ist, der Aṅgirasa, unter b. p.]; | zurück die kṛtyâ's wendend töte jene urheber der kṛtyâ. || wer zu dir gesagt hat 'geh hinweg zu dem feind dem unverwandten [wortspil gegen den strom,

am waszer hinauf]', | zu dem o kṛtyâ kere zurück, nicht uns die schuldlosen such auf. || der deine gelenke [glider] zusammen gefügt hat, wie der anstellige die des wagens mit kunst, | zu dem geh, dorthin ist dein gang, unbekannt ist diser mensch dir. || die, nachdem sie dich gefertigt, gefaszt, die kundigen zauberer, | disz ist das heilende dafür, das verderben für die kṛtyâ, das sie zurückgehn macht, den entgegengesetzten weg ihr weiset, damit machen wir dich [fort] schwimmen. || da wir gefunden, dasz die unglückselige fortgeschwemmt, wie eine kuh ist, deren kalb tot ist, so geh alle sünde von mir, besitz vilmer kome mir zu. || 10.

wenn sie deinen vätern schenkend oder beim opfer [um dich zu töten] deinen namen genannt haben, | davon sollen dich dise kräuter von allem ausz disem lande stammenden bösen befreien. || von versündigung gegen die götter, die pitar, nennung des namens, von allem anschlag, der im lande selbst angezettelt, | sollen die pflanzen dich befreien durch kraft, durch brahma, durch die ṛkstrophen, die milch der Ṛši's. || wie der wind aufstürmt von der erde den staub ausz der luft die wolke, | so weicht vom brahma vertriben alles böse weg von mir. || schreit hinweg laut brüllend du, wie eine entlastete eselin, | kom von hier ausz zu den tätern, getriben vom kräftereichen brahma. || 'disz ist der weg o kṛtyâ, mit disen worten füren wir dich, die [gegen uns] entsandte, schicken wir dich wider zurück, | auf disem wege geh brechend los zum angriff, wie ein vollständig heer mit wagen und mit rossen [?]. || 15.

hin in die ferne hast du liecht, pfadlosigkeit herwärts, deinen marsch richte anderswohin als gegen uns; | hinweg geh über neunzig waszerläufe schwer gangbare strömungen; verwunde dich [?] nicht [verweile keinen augenblick?], geh hinweg. || wie der wind die bäume morde mach stürzen nicht lasz übrig rind ross menschen von disen; | kere zu den urhebern zurück, o kṛtyâ, lasz sie zu kinderlosigkeit erwachen [töte ihre kinder wärend des schlafes]. || die kṛtyâ, die sie dir im barhis, oder auf dem totenacker oder auf dem felde oder den valaga, den sie dir eingegraben, | oder die, die im gârhapatyafeuer dir zauber angetan, dem einfältigen die kundigern, obwol du schuldlos, | dises mittel, das als sie es inne geworden, angewandt eingegraben haben das feindliche, das verborgene [schleichende] das haben wir entdeckt; | das geh woher es ward gebracht, wie ein ross tummle es sich dort, töte des kṛtyâfertigers kinder. || schwerter ausz gutem erz sind in unserm hause, wir wiszen o kṛtyâ an wie vil stellen du gelenke hast; | erhebe dich, entferne dich von hier, ungekannte, was suchst du hier [soll wol heiszen jñâte 'o du bekannte']. || 20.

deinen hals, o kṛtyâ, deine füsze, werd ich dir abhauen, lauf fort; | Indra und Agni sollen uns behüten, denen alle geschlechter ge-

hören. || Soma der könig der oberherr der tröster, und der wesenheit herren sollen uns gnädig sein. || Bhava und Çarva, sollen schleudern auf den täter des bösen, den urheber der kṛtyâ, den übeltäter, den blitz, den pfeil der götter. || wenn du gekomen bist, zwei- oder vierfüszig bereitet vom verfertiger der kṛtyâ, allgestaltig [vollkomen genau], | so werde [hier] achtfüszig und geh wider fort von hier, o unheil. || gesalbt geschmückt und ganz hergerichtet alles unheil nemend geh hinweg, | kenne, o kṛtyâ, den urheber, wie die tochter ihren vater. || 25.

geh hinweg kṛtyâ, verweile nicht, füre wie auf die spur des verwundeten [wildes], | er ist das wild, der jäger du, er darf dich nicht demütigen. || tötet doch den angreifer, der sich verteidigt der spätere, entgegen anlegend mit dem pfeil, | und wärend der erste niderhaut, haut der andere entgegen. || höre dise meine rede, dann geh hin, woher du kamst, | zu dem hin, der dich gemacht hat. || die tötung eines unschuldigen o kṛtyâ ist etwas furchtbares, töt uns nicht rind, nicht ross, nicht mann; | wo immer du sitzest, von dort machen wir dich aufstehn, leichter werde als ein blatt. || wenn ihr von finsternis umhüllt seid, wie von einem netz bedecket, | brechen wir alle kṛtyâ zusammen, und schicken zum urheber sie zurück. || 30.

dessen kinder, der kṛtyâ's balaga's macht, der böse anschläge ersinnt, | die morde, o kṛtyâ, lasz sie nicht übrig, jene verfertiger der kṛtyâ töte. || wie die sonne frei ausz der finsternis wird, von der nacht sich trennt, und der Ušas stralen, | so alles böse werk bewirkt von dem urheber der kṛtyâ | das unheil wie der elephant den staub ich von mir schüttele. || 32.

II. 14. Gegen die Sâlâ?

Die auszer dem hause befindliche [die ausz der sâlâ hölle gekomne? oder geradezu: hinausz die Sâlâ] freche verlangende, eintönig rufende, freszlustige [oder 'ausz dem haus hinausz die freche, die begerliche, etc.], | alle töchter des Caṇḍa, die Sadânvâ, treiben wir hinweg. || ausz dem kuhstall treiben wir euch hinausz, ausz der achse, dem wagenraum, | hinausz euch, töchter der Magundî, ausz den häusern scheuchen wir. || jenes haus, das unten steht, dort sollen die Arâyî sein, | dort niste der verfall sich ein, und alle Yâtudhânî. || Bhûtapati treibe ausz von hier und Indra die Sadânvâ, | die an des hauses grunde sitzen, über die kome Indra mit dem keile. || ob ihr nun von dem felde seid, ob gesandt von menschen auch, | ob ihr von den Dasyu komt, schwindet von hier, Sadânvâ's. || 5.

um die sitze derselben laufend wie ein ross in der rennban | hab alle wettläufe ich gewonnen, schwindet von hier, Sadânvâ's. || 6.

I. 7. Gegen Yâtudhâna.

Füre her o Agni als sich bekennenden den Yâtudhâna, den Kimîdin, | denn gepriesen, o gott, bist des Dasyu töter du geworden. || vom âjya o Paramešṭhin (höchststehnder), o Jatavedâḥ, der du über die körper macht hast, | vom sesamöl o Agni koste, mach klagen (kann auch heiszen: 'mach zerflieszen' der doppelsinn ist absichtlich, âjya ist zerfloszene butter) die Yâtudhâna. || klagen sollen die Yâtudhâna, die gefräszigen Kimîdin, | und disz unser haviḥ sollt ihr Indra und Agni annemen. || Agni packe vorne sie, vorwärts stosze sie der armstarke Indra; | jeder Yâtumân soll komen und sagen: hier bin ich. || wir wollen deine kraft sehn, Jâtavedâḥ, künd uns die Yâtudhâna, menschenbeschauer, | von dir mit hitze gequält sollen sie hervorkomen zu disem (havis) sich bekennend. || 5.

greif an, o Jâtavedâḥ, zu unserm frommen bist du geboren, | unser bote geworden mach die Yâtudhâna klagen (zerflieszen). || gefeszelt bring o Agni die Yâtudhâna hieher, | und dann soll mit dem donnerkeil Indra die köpfe ihnen abschlagen. || 7.

I. 8.

Dises haviḥ soll die Yâtudhâna wie den schaum die flüsze bringen, | wer disz, seis mann oder frau, getan hat, der soll hier bekennen. || komen soll diser sich bekennend, disen nemet in empfang, | Bṛhaspati in deiner macht ihn faszend, Agni und Soma durchboret ihn (VII. 104. Ṛgv. Agni-Soma). || des Yâtudhâna kinder, o somatrinker, schlag und bringe her, | des sich bekennenden auge mach auszfallen, das obre und das untere. || wo du diser geschlechter weiszt, o Agni, der verborgenen, der gefräszigen, Jâtavedâḥ | durch das brahma erstarkt, o Agni, töte sie, hundertfach durchborend. || 4.

VIII. 6. (Sieh Indische Studien V. 251.)

Die beiden, mit denen du den gatten findest, die bei deiner geburt die mutter dir gereinigt hat, | nach denen solle keiner von denen verlangen tragen, die unglücklichen namen haben, der Alinça und der Vatsapa [der zupfer oder reiszer für Lalinça; der das kind herauszt trinkt]. || Palâla und Anupalâla, Çarku, Koka, Malimluca [der hineinkriechende], Palîjaka, | habe ich gefaszt umstrickt [â áçrešam?] den im loch hausenden, bärhalsigen, den schlummernden. || nicht soll er auf sie trefen, nicht nahen, zwischen die schenkel hinein nicht kriechen, | ich bereite als heilmittel für dise den baja, der die bös benamten verscheucht. || der bösbenamte und der gutbenamte beide wünschen zu-

sammentreffen, | die Arâya schlagen wir weg, der gutbenamte soll das weibsvolk [oder 'die weibliche scham'?] suchen. || der schwarze langhaarige Asura, der Stambaja und der Tuṇḍika, | die Arâya heften wir ihm an seine hoden und an den hintern sein [bhansasa upa d. i. bhansase]. || 5.

den beschnuppernden, betastenden, beleckenden Kravyât [kravi-ad-fleischfreszer], | die Arâya mit hundeschwanz hat der pinga, der baja vernichtet. || der im schlaf auf dich niderfällt, zu [deinem] bruder oder vater geworden, | all die treibt der baja sigreich von hinnen, die entmannter gestalt mit dem tirîṭakopfschmuck geziert. || der zu dir der schlafenden schleicht, der die wachende schädigen will, | den hat er wie die sonne den schatten ihn umschreitend schwinden gemacht. || der diser frau tote leibesfrucht, der ihr frühgeburt verursacht, | den, o kraut, mach schwinden du, und ihre scheide sei glatt [es ist wol añjivân zu lesen, auf baja bezogen und daher trotz 'ošadhe' masc. 'nachdem du ihre scheide bestrichen hast'; noch leichter wäre der voc. añjivan, da müszte eben der accent geändert werden]. || die herum um die hütten [häuser] tanzen, des abends mit eselsgeschrei, | all die Kusûla, die Kukšila [dickbäuchigen?], die Kakubha [die höckerigen?] die Karuma, die Srima [Sṛma die lamen? vgl. sasṛmâṇa], | dise, o kraut, mit deinem geruche mach nach allen seiten schwinden. || 10.

all die Kukundha, die Kukûrabha, in rohe felle und dûrçagewänder gekleidet, | die zeugungsuntüchtig herumspringen, die getös im walde machen, die machen schwinden wir von hier. || die nicht ertragen jene sonne, wie sie brennt vom himel her, | die Arâya, die in bockfell gekleideten [oder °vâçinaḥ 'wie böcke schreiend'?], die stinkenden mit blutigem munde, die makaka [meckernden?] machen schwinden wir von hier. || die einen übermäszig groszen [âtmânam: es ist nicht verständlich, was das wort hier bedeutet; man könnte an ein lingam denken, wenn dise bedeutung bei .âtman irgendwie zuläszig wäre] auf die schulter geladen tragen, | die der frauen hüften durchstoszen [hüftenschmerz verursachen], die rakšas, Indra, mach verschwinden, || die die ersten zu den frauen gehn, hörner [statt der finger] tragend an der hand, | die im ofen weilenden, hönenden, die am [stambha] pfosten liecht bewirken, | dise machen von hier wir schwinden. || die nach rückwärts die vorfüsze, nach vorwärts die fersen haben, auch das gesicht nach vorwärts, die von der tenne, von dem rauch des düngers komen, die Uruṇḍa, die Maṭmaṭa [die dicken, die fliegenartigen?], die beischlafsuntüchtigen Kumbhamuška, | dise, Brahmaṇaspati, vertreib auf diser ihre aufforderung. || 15.

die verdrehte augen haben, die nicht nach vorne gut sehen, die sollen,

die hinkenden, ohne weibsvolk sein, | o du heilkraut, wirf nider den, der zu diser komen will, der nichtgatte zu der frau, die ihren eigenen gatten hat. || den, der die haare sträuben macht, der haare wie ein muni hat, den beiszenden, rauhfaszenden, | den heranschleichenden dunkeln Tuṇḍela [schnabligen?] und den Çâluḍa, | mit fusz stosz den, mit ferse, wie den melktopf die flüchtige kuh. || der deinen schosz [deine leibesfrucht?] betasten wird, oder töten dein gebornes, | der gelbe [baja] mit gewaltigem bogen soll ihn im herzen durchbort machen. || die unversehens die kinder töten, die bei den wöchnerinnen ligen, | der piṅga soll die Gandharva, die ihre frauen bereits haben, wie wind die wolke hinweg treiben. || der erhalte den eingegoszenen samen, was als frucht hineingelegt, das geh nicht ab, | die beiden starken sollen schützen die leibesfrucht, die beiden im schurz zu tragenden mittel [piṅga und baja]. || 20.

vor dem Pavînasa [schwertnasigen pavi schine], dem Jaṅgalva, dem Çâyaka und dem Nagnaka [nackten], dem Kimîdin soll der piṅga dich schützen für gatten und kind. || vor dem zweimundigen, vieraugigen, dem fünffüszigen, fingerlosen [zehenlosen?], | der ausz der knospe komt hervor, vor dem Varîvṛta [vilgehnden?] behüte rings. || die rohes fleisch verzeren, und menschenblut [genieszen], | der frauen leibesfrucht verzeren, die langhaarigen, die machen schwinden wir von hier. || die heran von der sonne [weg sich schleichend] komen, wie die schwigertochter vom schwigervater, | in deren herz werden eingebort der baja und der piṅga. || piṅga, schütze, was geboren wird, nicht sollen den knaben sie zum mädchen machen, | die eiereszer sollen die leibesfrucht nicht verderben, dräng weg von hier die Kimîdin. || 25.

unfruchtbarkeit, totgeburt, böses verkündendes weinen [rodam agha mâyavam zu schr.], wie einen kranz, den du gemacht, lasz, o teure, vom baum es hangen. || 26.

IV. 20. Kraut, das verborgenes sehn läszt.

Er schaut her, er schaut zurück, in die ferne schaut er, er schaut | himel, luftraum und erde, all disz o göttin schauet er. || die drei himel, die drei erden, und die sechs geschiedenen weltgegenden, | alle wesen, o göttliches kraut, will durch dich ich sehen. || dises himlischen adlers kleine tochter bist du, | als dise hast du die erde bestigen, wie den wagen die müde frau. || disz [kraut] soll der tausendaugige gott mir in die rechte geben, | mit disem ich jeden seh, sei's ein çûdra, sei's ein Ârya [arya]. || mach offenkundig die gestalten, verbirg dich selber nicht, | und, o tausendaugiges, schau den Kimîdin ins antlitz. || 5.

lasz mich sehn die Yâtudhâna, sehn die Yâtudhânî's, | alle Piçâca

zeige mir; darum, kraut, fasz ich dich an. | du bist Kaçyapa's auge [sehorgan], und der vieräugigen hündin; | wie die sonne, die im hellen wandelt, lasz den Piçâca nicht unbemerkt. || ausz seinem schutz [versteck] hab ich herauszgegriffen den Yâtudhâna, den Kimîdin, | durch dises ich alles sehe, den çûdra und den Ârya. || der durch die luft fliegt, der über den himel hinauszgeht, | der die erde für seinen schutz hält, den Piçâca zeige mir. || 9.

IV. 36. Gegen Piçâca.

Die soll mit sich bewärender kraft, Vâiçvânara der stier verbrennen, | wer uns bös ist, zu schaden strebt, und der uns bosheit antun will. || wer uns schädigen will, ohne dasz wir schädigen wollen, schädigen will, wenn wir ihm schaden wollen, den bring ich unter Agni Vâiçvânara's doppelte zahnreihen. || die im gemache [âgare] nachstellen, bei unglückszeichen in neumondsnacht (I. 16, 1.), | die andern fleischfreszenden, die schadlustigen alle überwinde ich durch gewalt. || mit gewalt bezwing ich die Piçâca, mit gewalt nem ich ihr gut, | alle böswilligen töt' ich, meine absicht gelinge mir. || die götter, die mit ihm gehn (mit der sonne meszen sie ihren lauf), | die in den flüszen, in den bergen, mit disen [wie mit] vieh mög ich befunden werden [von disen (göttern) soll ich mit vieh (versehn) befunden werden?] || 5.

brenner der Piçâca bin ich, wie ein tiger der rinderbesitzer, || wie hunde, wenn sie einen löwen gesehn haben, finden dise kein versteck. || nicht durch die Piçâca bin ich stark, nicht durch diebe, durch waldläufer [Ṛgv. VII. 104, 15.]; | die Piçâca's verschwinden [vilmer] von dem dorf, in das ich kome. || das dorf, in welches komt dise meine gewaltige macht, | von da schwinden die Piçâca's, sie erzeugen kein böses weiter. || die mich erzürnen, zum sprechen gebracht (wie fliegen den elephanten) | mein ich, sind sie unglücklich, nur kurze zeit mer im volk verweilend. || den erfasze die Nirṛti wie ein ross mit pferdezügel, | den toren, der mir zürnet; der wird ausz der schlinge nicht gelöst. || 10.

V. 29. Für Tṛšṭâgha.

Nach osten [an vorderer stelle] angespannt füre o Jâtavedâḥ, o Agni; nim kenntnis von dem, wie hier getan wird; | ein heiler bist du, schaffst arzenei, mit dir möchten wir rind, ross und menschen gewinnen. || so vollfüre disz, o Jâtavedâḥ, mit allen göttern zusammen dich findend [eines sinnes]; | der uns gequält hat, der uns aufgezert hat, dasz dise seine schutzwer falle. || dasz dise seine schutzwer falle, so tue o Agni Jâtavedâḥ, | mit allen göttern zusammen dich findend; || die augen durchbore, das herz durchbore, die zunge stich nider, die zäne

mach stumpf; | welcher Piçâca [von den vilen] von disem gegeszen hat, Agni, jüngster, zerreisze den. || was von jenen geraubt, geplündert, was hinweggetragen, was immer ihm gefreszen von den Piçâca, | das o Agni, wiszend bring wider her, dem leibe bringen wir wider fleisch und geist. || 5.

was mich an roher, an gutgarer, an halbgarer [çabale scheckiger], an reifer [vipakve??] speise der Piçâca betrogen, | das sollen die Piçâca selbst und mit ihren kindern büszen; diser hier soll ungekränkt sein. || wer bei milchmus mich betrogen hat, bei gekochtem von früchten ausz ungeackertem boden, bei gekochtem ausz getreide, | das° || wer bei einem trunk von waszer mich hat betrogen, der fleischfreszer, den der auf der Yâtu lager ligt [çayâno, der, welcher auf der Yâtu lager ligt?], | das° || der des nachts oder des tages mich betrogen, der fleischfreszer, den auf der Yâtu lager ligenden, | das° || den fleischfreszer, o Agni, den blutigen Piçâca, den töter des geistes, töte Jâtavedâḥ, | den soll Indra, der kraftvolle, mit dem keile töten, soma soll kün sein haupt abhauen. || 10.

von alters her tötest du, Agni, die Yâtudhâna's, nicht haben die Rakšas dich in den schlachten besigt, | die fleischfreszer mit den Mûra brenne, nicht sollen sie loskomen von deinem göttlichen pfeile. || fasz zusammen, o Jâtavedâḥ, was geraubt, was weggetragen; | die glider dises [opferers] sollen wachsen, wie ein schöszling soll diser fett werden. || wie des soma stengel, o Jâtavedâḥ, soll diser fett [saftig] werden, | Agni, mach ihn strotzend, voll von fett, frei von schwindsucht, er lebe. || o Agni, dise hölzer, die zermalmer der Piçâca, | an disen hab wolgefallen, und nim sie an, o Jâtavedâḥ. || des Tṛšṭâgha [târšṭaghîḥ] brennholz o Agni nim mit deiner flamme entgegen; | der freischfreszer lasze faren seine [schein]gestalt, der dises [opferers] fleisch will nemen. || 15.

VIII. 8. Fluch.

Indra schüttle, der schüttler, der kräftige [Çakra], der held, der burgenbrecher, | dasz wir der feinde heere brechen mögen tausendfach. || der pûtirajju [stinkstrick, die schlange] der anhauchende mache jenes [das feindliche] heer zur pûti zu gestank; | wenn sie ausz der ferne rauch und feuer sehen, sollen die feinde furcht in ihren herzen faszen. || zerreisze jene [die feinde], o Açvattha, frisz sie, Khadira, schnell auf, | wie bruchholz [tâjadbhaṅga] so sollen sie gebrochen werden, [auch] der geringe schläger schlage [töte] sie mit schlägen. || diser rauhen feinde schlachtruf mach er heiser, [selbst] der schwache schläger töte sie mit schlägen, | schnell wie ein pfeil [schaft] sollen sie brechen, in

groszes netz zusammengebunden. || der luftraum war das netz, die netzstangen die weltgegenden, | mit disen hat Çakra das heer der feinde [Dasyu] umstellt und hinweggestreut. || 5.

grosz ist das netz des groszen, des Çakra mit kräftigen rossen [stuten], | damit drücke [er] alle feinde nieder, dasz auch nicht einer von ihnen übrig bleibe. || grosz ist dein netz des groszen, o Indra, held, der du tausendfache gastgabe erhältst, hundertfache heldenkraft hast; | damit hat Çakra hundert, tausend, zehntausend, hunderttausend Dasyu getötet, umschlieszend sie mit dem heere. || dise welt war ein netz, des groszen Çakra groszes; | mit disem netze des Indra mit finsternis umschliesze ich alle feinde. || die gewaltige Erschöpfung [Sedi], Ungedeihn, die nicht abzuredende Qual [Ârtti], Ermüdung, Mattigkeit, Verwirrung damit beschliesze [umschliesze] ich alle feinde. || dem tode geb ich jene hin, in des todes stricke sind sie gebunden, | des todes unheilvollen boten für ich sie gebunden entgegen. || 10.

füret jene, o todesboten, boten Yama's, bindet sie fest, | mer als tausende sollen getötet werden, des Bhava entschlusz [satyam? warheit?] durchbore sie. || die Sâdhya's gehn mit gewalt empor haltend die eine netzstange, | die Rudra eine [die andere], die Vasu's eine [die dritte]; eine wird von den Âditya's gehalten. || alle götter sollen von oben komen drängend mit gewalt, | mitten durch sollen tötend das grosze heer, die Añgiras gehn. || die bäume, und die von baumesart, die pflanzen und die kräuter, | zwei- und vierfusz send ich ausz, dasz sie töten jenes heer. || die Gandharva, die Apsaras, die Sarpa [schlangen], die götter, die seligen [puṇyajanân], die väter, | die sichtbaren, die unsichtbaren send ich ausz, dasz sie töten jenes heer. | 15.

hier sind auszgeworfen des todes schlingen, in die eingetreten du nicht los komst, | dises horn soll tausendweis von jenem heere töten. | vom feuer ist der gharma entzündet, diser homa ist töter von tausenden; | Bhava und Çarva mit gesprenkelten armen sollen töten jenes [feindliche] heer. || dem brande des totes sollen sie anheim fallen, in hunger, erschöpfung, tod, und furcht, | Indra und Çarva mit euren maschennetzen tötet jenes feindliche heer. || besigt sollen hinweg sie fliehen, laufen die feinde vom brahma gestoszen, | von denen die Bṛhaspati fortgestoszen, von disen feinden soll kein einziger entfliehen. || entfallen sollen ihnen die waffen, nicht sollen sie vermögen anzulegen den pfeil, | und die pfeile sollen disen ser fürchtenden treffen die geheimen teile. || 20.

Himel und Erde soll feindlich sie anschreien, der luftraum mit den gottheiten, | keinen, der sie kennt, keinen halt sollen sie finden, einander tötend sollen sie in den tod gehn. || die vier weltgegenden sind die

maultiere des götterwagens, die puroḍâs die hufe, die luft das gestelle; | himel und erde die wagenseiten, die Ṛtus die zügel, die zwischengegenden die diener, die stimme der wagenrand [parirathy] samvatsara ist der wagen, parivatsara das wagengestell, die Virâṭ die stange, Agni der vorderwagen [rathamukham der teil, wo man die stange hineinsteckt?] Indra der links stehnde, Candramâḥ der lenker, | hier siget ihr zwei, sige, sige, sige: svâhâ | dise [unsrigen] sollen sigen, jene [feinde] sollen verlieren, Svâha disen, durâhâ jenen | mit dem blauroten bedecke ich die feinde. || 24.

XII. 5. (6.) Fluch.

Schnell erheben wenn er getötet [der brahmabedrücker] die geier ihr geschrei, | schnell tanzen bei seiner verbrennung ringsherum die Keçinî's [die langhaarigen]; | schlagend mit der hand an die brust, sündhaftes geschrei erhebend; | schnell erheben in seinen behausungen die wölfe ihr geheul; | schnell fragen sie um ihn 'was war disz doch (*τί τοῦτ' ἦν*)' das war es nun: | 'zerreisze, zerreisze, reisze ab, töte, vernichte, | Âṅgirasî, bringe um den dieb, den brahmabedrücker | (Vâiçvadevî heiszest du ja) die kṛtyâ, den ausz schlechter bärmutter gebornen [ku-ulba-ja], dazu auszgesucht; | brennend, zusammenbrennend, des brahma keil; | zum tod mit scharfer klinge [schermeszerklinge] geworden nim deinen lauf; | du nimst hinweg der bedrücker ehre, ihre pflichterfüllung, ihre freiwillige guttat, ihre gebete; | nemend das erpresste für den bedrückten gibst du es ihm in jener welt; | o aghnyâ [kuh] ein spürhund werde durch des brâhmana fluch. | groll, pfeil werde, durch die sünde, nim auf als gift die sünde; | Aghnyâ, schlag das haupt des brahmabedrückers, der frevel begangen, des götterschmähers, der keine schenkung hat; | das durch dich abgestumpfte, entkräftete brenne Agni, die böse absicht.

XII. 5. Fluch.

Reisz, reisz ab, zerreisz, brenne, verbrenne, brenne zusammen; | den brahmabedrücker, o göttliche aghnyâ, bisz auf die wurzel brenn zusammen | dasz ausz dem sitze Yama's er fern zur welt der bösen gehe, | so o göttin aghnyâ, dem brahmabedrücker, der frevel begangen, dem götterschmäher, der keine schenkung hat, | mit hundertgelenkigem keil, mit scharfem, der eines schermeszers schneide hat, | zerschlag die schultern, zerschlag das haupt.

seine haare reisz ausz, seine haut zieh ihm herunter, | sein fleisch mach von den knochen fallen, seine senen reisz zusammen, | seine knochen zerdrücke ihm, sein mark schlag herausz, | alle seine glider

und gelenke löse, | Agni der fleischfreszer treib ihn von der erde weg, Vâyu seng ihn ausz der luft weg, der groszen weite, Sûrya stosz ihn vom himel fort und brenne ihn nider.

XI. 9. Fluch.

Die arme alle, und die pfeile und der bogen kräfte, | die schwerter, die äxte, die waffen, den im gedanken im herzen geschmideten plan, | all disz o Arbudi mach du an [von] den feinden sichtbar [mach dasz alle disz an den feinden sehn?] und lasz nebelgestalten [sie] sehn. || erhebet euch, und rüstet euch, freunde seid ihr göttervolk; | erblickt soll euer verborgnes werden, so vile unsere freunde sind o Arbudi. || erhebet euch, und geht ans werk mit anfeszlung, zusammenbinden, | greift ihr zwei der feinde heere an, o Arbudi [und Nyarbudi], || der gott Arbudi mit namen, und der allmächtige Nyarbudi, | von denen beiden die luft und dise grosze erde umschloszen [in besitz genomen], | mit disen beiden freunden des Indra geh dem sige ich mit dem heere nach. || erhebe dich, du göttlich wesen, mit dem heere zusammen. | brechend der feinde heer schütze mit deinen krümmungen ringsum. || 5.

siben nebelkinder, Nyarbudi, schauen laszend, | erheb dich, nachdem das âjya dargebracht mit disen allen mit dem ganzen heer. || die an sich [zum zeichen der trauer] schlagende [Pratighnânâ], mit trähnengesicht [Açrumukhî], die kurzorige [Kṛdhukarṇî] soll schreien, die mit zerstreutem haar [Vikeçî] wenn ein mensch getötet, durchbort o Arbudi von dir. || die abreiszt den rückenwirbel, wärend sie im geist den sohn sucht, | den gatten, den bruder, die ihrigen, [soll schreien] bei dem von dir o Arbuda durchborten. || die aliklava's, jâškamada's, die geier, die falken, die vögel. | die dhvâṅkša [laut schreienden] vögel sollen sich sättigen an den feinden, sie sollen zeigen, wenn, o Arbudi, du getötet hast. || alles wilde tier, fliege, wurm sättige | am menschlichen leichname sich, wenn Arbudi du getötet hast. || 10.

ergreifet, entraffet zusammen atem und hauch, o Nyarbudi [und Arbudi]; | tief stönender lärm kome zusammen, zeigend bei den feinden, wo Arbudi von dir getötet ward [wo du o Arbudi gestochen hast]. || mach sie auffaren vor schreck, mach sie bestürzt, mit furcht verwirre die feinde, | mit den weitgreifenden umfaszungen deiner arme zerdrücke die feinde, Arbudi. || in verwirrung sollen ihre arme komen, plan und gedanken im herzen, | nichts bleibe übrig von ihnen, wenn, Arbudi, von dir durchbort wird [du gestochen hast]. || die Pratighnânâ sollen zusammenlaufen, an brust und schenkel sich schlagend, | nicht salbend sich mit zerstreutem haar heulend wo ein mensch getötet, wo du o Arbudi durchbort hast [gestochen hast]. || die hundartigen Apsaras, die

Rûpakâ auch, o Arbudi. | girig leckend den innern leib, die sucht an schlechtem ort verborgne biszen, | alle dise, o Arbudi, lasz an den feinden sehen, und lasz [sie] nebelgestalten schauen. || 15.

die über den khaḍûra [das schwert] taumelt die verstümmelte, bei verstümmeltem [auf dem schlachtfeld] wonet, | die nebelgestalten, die verborgen, alle Gandharva und Apsaras | die Sarpa, die geister der toten, die Rakšas. || die vierfachzänigen, mit schwarzen zänen, mit kübelhoden, mit blutgesicht, | die vor sich selbst erschrecken [oder su-abhyasaḥ ganz furchtlos] und die schreckhaft [oder furchtsam]. || mach erschrecken, o Arbudi, jene reihen [oder 'flügel'] der feinde, | der sigende und der sighafte sollt ihr zwei Indrafreunde die feinde besigen. || zerfloszen [prablîna] zerweicht zerdrückt [erschöpft?] soll er darnider ligen getötet der feind, o Nyarbudi, | feuerzunzig, mit rauchendem haarbusch, sollen die sigenden mit dem heere gehn. || von denen, die von disem [heere] in die flucht geschlagen sind, töte Indra je die besten [fortissimum quemque], | von jenen feinden ,der herr der Çacî; keiner entkome von jenen [feinden]. || 20.

platzen sollen ihre herzen, hinauf entflieh ihnen der atem, | trockenheit des mundes treffe die feinde, die freunde aber nicht. || die verständig, die unverständig, die verdrehten? [parâñcaḥ], die taub, die dem dunkel entstigen, die tûpara, die bei dem bocke wonen, alle dise, o Arbuda, lasz an den feinden sichtbar werden, und lasz [sie] nebelgestalten schaun. || Arbudi und Trišandhi sollen uns die feinde vertreiben, | dasz von ihnen wir o Indra Vṛtratöter, töten, o Çacîpati, von disen feinden zu tausenden. || die bäume, und was von bäumen komt, die pflanzen und die kräuter, | die Gandharva, die Apsaras, die Sarpa, die götter, |das reine volk die pitar, alle dise, o Arbudi, lasz an den feinden sichtbar werden, sie lasz nebelgestalten schaun. || herrschaft unbeschränkte haben die Marut, der gott Âditya, Brahmaṇaspati | herrschaft euch Indra und Agni, Dhâtar, Mitra, Prajâpati | herrschaft euch die ṛši's bereitet haben; an den feinden sichtbar machend. wo du o Arbudi, gestochen hast. || 25.

über alle dise unbeschränkt gebietend, erhebt euch, rüstet euch; | freunde seid ihr, göttervolk; nachdem ihr die schlacht gewonnen, geht auszeinander jeder an seinen ort. || 26.

XI. 10. Fluch für Trišandhi.

Erhebet euch und rüstet euch, Udâra's [nebelgestalten] mit euren fanen, | Sarpa's, geister der toten, Rakšas lauft gegen die feinde an. || eure unbeschränkte herrschaft, eures wiszens königreich [trišandhe auszzustoszen], sollen mit roten fanen | alle in der luft am himel, alle

menschen auf der erde, | [und] nach des Trišandhi absicht verehren die von unglücklichem namen. || die mit erzenen gesichtern, mit munde wie eine nadel dünn, und die mit einem munde wie ein kamm [vikaṅkata] | die fleischfreszenden von des windes schnelligkeit, die sollen an die feinde sich hängen mit dem Trišandhikeil [mit Trišandhi als keil]. || mach schwinden, o Jâtavedâḥ Âditya, vile leichname, | dises mir geneigte heer des Trišandhi soll sein in meiner gewalt. || erhebe dich, o göttlicher, o Arbudi, zusammen mit dem heere, | diser bali wird euch geopfert, des Trišandhi willkomne darbringung. || 5.

dise weiszfüsige vierfüszige, diser pfeil binde dich zusammen, | o kṛtyâ, für die feinde sei, zusammen mit Trišandhis heer. || die rauchaugige falle ein, die kurzorige schreie, | wenn mit Trišandhi's heer der sig errungen, sollen rot die fanen sein. || die geflügelten vögel sollen alle herabkomen, die in der luft am himel wandern, | wilde tiere, fliegen sollen zugreifen, roh freszende geier soll in den leichnam hacken. || vermöge des vertrags, den mit Indra und Brahma du geschloszen, Bṛhaspati, | vermöge dises Indravertrages ruf ich alle götter hieher, von hier ausz siget, nicht von seiten der feinde. || Bṛhaspati und die Aṅgiras, die durch das brahma gekräftigten ṛši's, | haben das Asura vernichtende mordwerkzeug am himel aufgestellt. || 10.

von dem geschützt beide, jener Aditya und Indra stehn, | der Trišandhi ward den göttern lieb zu gewalt und übermacht. || alle welten haben ersiget die götter durch dise darbringung, | die als keil, als Asuratötende waffe auszgosz Bṛhaspati Âṅgirasa. || was Bṛhaspati Âṅgirasa gosz als keil als Asuratötende waffe, | damit bestreich ich jenes [feindliche] heer, o Bṛhaspati, ich töte die feinde mit gewalt. || alle götter gehn zu uns über, die eszen mit vašaṭ dargebrachtes, | dise darbringung genieszet; von hier ausz siget, nicht von dort ausz. || alle götter sollen hieher übergehn, des Trišandhi darbringung ist willkomen, | haltet ein den groszen vertrag, durch den vor alters die Asura besigt wurden. || 15.

Vâyu verbiege den feinden die spitzen ihrer pfeile, | Indra breche ihre arme ab, nicht sollen sie vermögen anzulegen ihren pfeil, | Âditya vernichte ihre wurfwaffe, Candramâḥ sperre den weg dem, der noch nicht gekomen [dem, der nicht hinweggegangen noch]. || als vorrückten die götterscharen, hatten das brahma sie zum panzer sich gemacht, | den schutz dem leibe, den vollständigen schutz sich schaffend, den sie gewont, [den sie sich zugesprochen?]; all disz mach kraftlos. || mit dem fleischfreszenden [Agni? und dem] Mṛtyu [Tode] nachfolgend dem purohita, | rücke vorwärts Trišandhi mit dem heere, besige die feinde, dringe vor. || Trišandhi, mit finsternis schliesz du ein die feinde, | von den durchs

Pṛšadâjya in die flucht getribenen feinden soll keiner loskomen. || die Çitipadî [weiszfüszige] soll zusammentreffen mit den feindlichen reihen [sicaḥ], | die feindlichen heere sollen in verwirrung geraten, o Nyarbudi. || 20.

verwirret sind die feinde, Nyarbudi, töte je die besten von ihnen, | mit disem heere töte. || wer gepanzert, wer ungepanzert, und der feind der im haufen steht, | von sehnenschlingen, panzerschlingen, vom haufen ergriffen, nidergeworfen lige er da. || die mit harnisch, die ungeharnischt, und die geharnischten feinde, alle die sollen die getöteten, o Arbudi, auf dem boden die hunde freszen. || die wagen haben, die ohne wagen, die reiter* und die zu fusze sind, | alle die sollen, die getöteten, freszen die geier, die falken, die vögel. || als tausende von leichen soll ligen dises feindliche heer beim zusammenstosz der waffen, | zerstäubt in stücke gehauen. || 25. *sâdinaḥ vgl. russ. vŭsadĭnikŭ?

den in die weichteile durchborten, schreienden, den böse gesinnten, sollen, den erschöpft daligenden, die vögel freszen, | der dise unsere abwerende [pratîcîm] darbringung als feind bekämpfen will. || welcher die götter folgen, bei der misslingen unmöglich, | mit diser töte Indra der Vṛtratöter [und zugleich] mit dem Trišandhikeile. || 27.

ADITI HIMEL UND ERDE INDRA-GÂUS VAÇA ROHITA PṚTHIVÎ BHAVA ÇARVA.

VII. 6. Aditi.

Aditi ist der himel, Aditi der luftraum, Aditi ist mutter, vater und sohn, | alle götter sind Aditi, die fünf völker Aditi, Aditi, was geboren ist und erst noch geboren wird. || die grosze mutter fürwar aller, die gute werke üben, die herrin der ordnung rufen zum schutze wir; | die starke herrschaft hat, die unalternd, weit auszgedent, Aditi, mit starkem schutze und guter fürung. || die leicht rettende Erde, den unvergleichlichen Himel, Aditi [eben] mit starkem schutze und guter fürung, | das göttliche schiff mit starken rudern das nicht lecke möchten zum heile wir als schuldlose besteigen. || bei der kraftschaffung bringen wir herbei die grosze mutter Aditi mit namen mit unserem worte; | in deren schosze der weite luftraum, die soll uns dreifach gepanzerten schutz verleihen. || 4.

I. 32. Himel und Erde.

Höret disz, o leute; ein groszes brahma wird er sprechen; | nicht auf der erde nicht im himel ists, wodurch die pflanzen atmen. || in der luft ihr standort ist, wie solcher, die ermüdet nidersitzen, | die

grundlage diser welt, die weisen wiszens, oder niemand. | seit die sich regenden (wol ejamâne zu schr.) beiden welthälften, seit die erde hervorgebrochen (vgl. niratakta Ṛgv. X. 28, 4.), | ist disz (dise schöpfung) jetzt noch immerdar frisch wie des samudra strömungen. || viçvam (das all) ist um den einen (den himel) herumgegangen gleichsam, es ist auf die andere (die erde) gestellt, | dem allbesitzenden himel und der erde hab ich vererung bezeugt. || 4.

Kuhsymbolik.

IV. 11. Gharma (vgl. pg. 386 e) Gharma).

Der zugochse hält die erde und den himel, der zugochse hält den weiten luftraum; | der zugochse hält die sechs weiten weltgegenden, der zugochse ist in die ganze welt hineingekomen [hat die ganze welt erfüllt]. || der zugochse ist Indra, er schaut ausz [sorgt] für die tiere [die lebenden überhaupt, oder: er schaut herausz ausz den lebenden wesen?] drei wege miszt Çakra ausz; | das gewesene, das künftige, alles seiende hervor ziehend, vollfürt er die heiligen werke der götter. || Indra ist geboren im innern der menschen, als entflammte glut [gharma] wandert er gewaltig erglühend; | selbst wer ein tüchtiger gänger [suprayâḥ] der geh nicht im nebel, der nicht mit kunde gegeszen hat von disem ochsen. || der zugochse melkt in der welt der guttat, [er als] pavamâna [soma] begieszt sie [macht sie zunemen] von anfang; | Parjanya die güsze, die Marut sein euter sind, das opfer ist die milch, die dakšiṇâ sein melken. || den nicht der opferherr in seiner gewalt hat, nicht das opfer, nicht der geber, nicht der empfänger, | der alles erobert, alles ernäret, Viçvakarmâ [dessen alle tat], den gharma nennt uns, welcher [von den vilen] der vierfüszige [vollkomne] es ist? || 5.

durch den die götter zum Svar emporgestigen, nachdem den leib sie abgelegt, zu des amṛta [der unsterblichkeit] mittelpunkt, | durch den möchten wir gehn in die welt der guttat, durch das heilige werk des gharma, durch inbrunst [tapasâ] nach ruhm begirig. || 6.

IX. 4. erscheint das opfer als stier symbolisiert.

X. 10. Kuhkult.

Vererung dir, wie du geboren wirst, vererung der geborenen; | deinen schwanzhaaren, deinen hufen, deiner farbe o Aghnyâ [heilige kuh] vererung sei. || wer kennen dürfte die siben nähen [herströmenden], kennen dürfte die siben hinströmenden, | wer kennen würde des opfers haupt, der soll die kuh empfangen. || ich kenne die herströmenden siben, kenne die hinströmenden siben, | ich kenne des opfers haupt, den

soma in ihr als [ihre] einsicht [ihren verstand]. || von der der himel, von der die erde, von der behütet dise waszer, | die kuh mit tausend strömen, die sprechen wir hieher mit dem brahma. || hundert metallene gefäsze, hundert melker, hundert hüter sind auf ihrem rücken, | die götter alle, die in ihr atmen [in sie atmen], die kennen jeder einzeln die kuh. || 5.

deren fusz das opfer, deren milch die Iḍâ, deren atem die Svadhâ, die Mahîlukâ, | die kuh, deren gatte Parjanya, zu den göttern geht durchs brahma sie. || Agni ist in dich eingegangen, in dich Soma, o kuh; | dein euter, o gute, Parjanya ists, die blitze deine zitzen sind. || die waszer allererst melkest du, ackerland darauf, o kuh; | als drittes reich (herrschaft) melkst du, speise und milch, o kuh. || als von den Âditya's gerufen, du nahtest, o heilige, | hat Indra dich tausend schalen soma trinken laszen, o kuh. || als du Indra nachgiengst, da hat dich der stier [Vṛtra] gerufen, | darum hat erzürnt der Vṛtratöter, milch und waszer dir genomen. || 10.

als der herr der schätze zürnend dir o kuh die milch genomen, | die himelswölbung jetzt in drei schalen es behütet. || in drei schalen nam disen soma die göttliche kuh, | wo [der?] Atharvan geweiht auf dem goldenen barhis sasz. || komt zusammen mit dem soma, zusammen mit allem, was füsze hat; | die Vaçâ [kuh] hat den ocean betreten [ist an den kübel getreten], mit den Gandharva und den Kalis [würfeldämonen]. || zusammen komt mit dem Vâta, zusammen mit allem, was flügel hat; | die kuh ist in den ocean hervorgesprungen [ist an den kübel vorgesprungen] mitbringend ṛk und sâman. || zusammen mit der sonne komet, zusammen mit allem, was augen hat; | die kuh hat über den ocean geblickt, gute liechter bringend. || 15.

als umhüllt vom golde du dastandst, o heilige, | da ward der ocean ein ross, und hat dich, o kuh, besprungen. || da kamen sie zusamen, die gütigen, Vaçâ, Deṣṭrî und Svadhâ, | wo Atharvan geweiht zum opfer sasz auf goldnem barhis. || Vaçâ ist des Râjanya mutter, Vaçâ ist deine mutter, Svadhâ; | der Vaçâ rüstzeug ist das opfer, ausz ihr entstund diser gedanke [des opfers]. || empor in die höhe gieng hinausz der funke weg von des brahma scheitel, | darausz Vaçâ bist du geboren, darausz ist der hotar geboren. || ausz deinem munde die gâthâ's wurden, ausz den halswirbeln die kraft, | ausz deiner wampe das opfer ward geboren, ausz deinen zitzen stralen. || 20.

ausz den beiden getrennten schenkeln ist der gang, o kuh, entstanden, | ausz deinen eingeweiden sind die speisen entstanden, ausz dem bauch hervor die pflanzen. || als du in des Varuṇa bauch eingegangen warst, o kuh, | hat drausz der brahman dich gerufen, denn

deine fürung [deine spur?] erlangte er. || alle zitterten vor dem jungen, das geboren wurde von dem nicht zeugenden; | 'er hat sie gezeugt' so sagten sie; eine kuh ist er; durch brahma's nämlich ward er zu ihrem sippen gemacht [oder 'zur kuh ward er durch die brahma's geformt'; ihr sippe also ist er]. || einzig liefert der schlachten, der einzig ihrer mächtig ist; | sige sind die opfer geworden, das auge des siges ward die kuh. || die kuh nam das grosze opfer in empfang, die kuh hat die sonne gehalten, | in die Vaçâ ist eingegangen der kuchen (odana) mit dem brahma zusammen. || 25.

die kuh eben haben sie amṛta genannt, die kuh verert man als den tod; | kuh ist disz alles gewesen, götter, menschen, asura, pitar, ṛši's. || wer disz weisz [solche kunde hat], mag die kuh empfangen, | so melket das vollkomne opfer (subject) ohne widerstand dem geber. || drei zungen glänzen innen in dem mund des Varuṇa, | die als mittle von disen glänzt, dise Vaçâ, erlangt man schwer [deren bemächtigt man sich schwer]. || vierfach [an vier stellen] ward der same der kuh; | die waszer sind ein viertel, das amṛta ein viertel, das opfer ein viertel, die [zamen] tiere ein viertel. || die kuh ist der himel, die kuh ist die erde, die kuh ist Višṇu Prajâpati; | der Vaçâ milch haben getrunken die Sâdhya's und die Vasu's. || 30.

wenn die milch der kuh getrunken haben die Sâdhya's und die Vasu's, | da vereren an des roten orte sie ihre milch. || die einen haben soma ausz ihr gemolken, dem ghṛta nahn andre in ehrfurcht sich, | die einem disz wiszenden eine kuh gegeben haben, sind in des himels dritten himel eingegangen. || wenn man den brahmanen eine kuh gegeben, erlanget alle welten man, | in ihr hat die weltordnung ihren festen ort, das brahma und das tapaḥ auch. || von der Vaçâ leben die götter, von der Vaçâ auch die menschen; | dises all die Vaçâ ward, was immer die sonne erschauet. || 35.

XIII. 1. Rohita.

Erheb dich, o kräftiger, Vâjin, der du in den waszern innen, disz reich bewone, mit vortreflichkeit. | Rohita, der all dises gezeugt hat, der soll dich zur herrschaft gut genärten [aufgezogenen] erhalten. || der vâja [die kraft] ist herausz gekomen, die in den waszern war, erheb über die viçaḥ dich, die deine geburtstätte; | schaffend Soma, waszer, pflanzen, rinder, bring her was zwei und was vier füsze hat. || ihr seid gewaltig, Marut, deren mutter Pṛçni, mit Indra als gefärten mordet ihr die feinde; | Rohita höre euch, o ihr wolbegabte, ihr dreimal siben Marut mit süszen genüszen [svâdu-samsudaḥ?]. || höhen stig Rohita empor, es erstig das junge der frauen den schosz der geburten, | von

disen [frauen] erfaszt haben die sechs weiten ihn aufgefunden, vorschauend nach der ban hat er das reich hier empfangen, in empfang genomen. || dir hat das reich Rohita in empfang genomen., die feinde jagte er auszeinander, furchtlosigkeit ward dir, | darum sollen himel und erde vermöge der reichen [prächtigen] çakvarî's beide melken, was du wünschest. || 5.

Rohita hat himel und erde zum vorschein gebracht, in ihm hat Parameṣṭhin den faden fortgesponnen, | in ihm ruht der einfüszige ungeborne [oder der ungeborne, der ausz einem viertel besteht?]; er festigte himel und erde durch seine macht. || Rohita hat himel und erde gefestigt, von ihm ward das Svar festgesetzt, von ihm das himelsgewölbe, | von ihm als der luftkreis wurden auszgemeszen die räume, durch ihn haben die götter das amṛta gefunden. || Rohita überlegte das allgestaltige [vollkomne weltall], ordnend die erhebungen, die anstige [p r a r u h o r u h a ç c a]; | zum himel gestigen mit hoher majestät, soll er mit milch und ghṛta salben deine herrschaft. || all deine anstige, die erhebung, die aufstige, auf denen hin du füllest himel und luftraum, | mit den brahma für dise der milch von disen, wachsend an kraft, wache, o Rohita, unter seinem volke, in seinem reiche. || das volk, das ausz deiner glut entstanden [oder tapasâ? 'das volk, das mit deiner glut vertraut geworden'], das hat dem kalbe [Vatsa?] die gâyatrî nach [zu] gesungen, | das volk soll in dein bereich komen mit heilvollem geiste, Rohita soll nahen wie ein kalb mit der mutter. || 10.

aufrecht ist Rohita auf das himelsgewölbe getreten, der junge weise alle gestalten zum vorschein bringend, | mit scharfem liechte stralt Agni ausz, im höchsten dritten raum hat er willkomnes geschaffen, || der tausendgehörnte stier Jâtavedâḥ, mit ghṛta beschenkt, mit soma begoszen, der tüchtige held, | angefleht soll er mich nicht verlaszen, nicht will ich dich aufgeben, mach mich* zum närer von rindern zum närer von helden. || Rohita ist des opfers erzeuger, des opfers mund, dem Rohita opfere ich mit stimme, mit ohr, mit dem geiste, || zu Rohita gehn mit wolwollender gesinnung die götter, er soll mit vilfachem erfolg in der samiti mich emporkomen laszen. || Rohita hat das opfer geordnet dem viçvakarman [damit ist wol der opferpriester gemeint], von diesem [dem opfer? dem viçvakarman?] hab disen vilfachen glanz [des feuers] ich überkomen, | sippen [möcht ich] könnte ich nennen dich über die grösze der welt. || zu dir hin hat sich erhoben Bṛhatî und Paṅkti, Kakup mit glanz, Jâtavedâḥ | zu dir hin hat sich erhoben Uṣṇihâ, Om, der Vaṣaṭkâra hat zu dir sich erhoben, und Rohita mit samen. || 15. * [oder: einen närer von rindern einen närer von helden schaffe mir?]

er geht ein in den mutterleib der erde, in himel und luftraum hüllt er sich, | an des hellroten standorte hat das Svar, die welten des Svar er erreicht. || o Vâcaspati, heilvoll ist für uns die erde, glücklich die wonung, unsere lagerstätten uns glücklich; | hier hier sei Prâṇa in unserer freundschaft, als solchen soll dich o höchststehnder Agni versehn mit leben und ehre. || o Vâcaspati, die fünf ṛtu's, die wir haben, die als Viçvakarman's schöpfung zu stande gekomen, | hier hier sei Prâṇa in unserer freundschaft, als solchen soll dich o höchststehnder, Rohita versehn mit leben und ehre. || o Vâcaspati, wolwollen geist, im rinderstalle rinder zeug uns, in dem weiberschosze kinder; | hier hier sei Prâṇa in unserer freundschaft, als solchen will dich o höchststehnder, ich versehn mit leben und ehre. || dich soll Savitar der gott und Agni mit ehre versehn, und Mitra und Varuṇa um dich; | alle Arâti's sind hinweg gegangen, kom, hier hast trefliche herrschaft bewirket. [disz reich hast du treflich gemacht.] || 20.

du den, o Rohita, das scheckige ross am nebenstrang an den wagen fürt gespannt, | mit glanz gehst du, waszer niderströmend. || Rohiṇî ist Rohita's treue [gattin], die goldene Sûri die hohe mit starkem glanze; | mit ihr wollen wir vollkomne kraftspeise erbeuten, mit ihr in allen schlachten sigen. || Rohiṇî hier ist Rohita's behausung, jener der weg, auf dem die gesprenkelte wandelt, | sie füren die Gandharva und die Kaçyapa empor, die Kavi's behüten sie unfelbar. || des Sûrya falbe rosse, die stralen [banner] tragenden, füren immerdar die unsterblichen den leichtgehnden wagen, | ghṛtatrinkend stralend ist Rohita, der gott, in den bunten himel eingetreten. || Rohita, der scharthornige stier, der feuer und Sonne übertroffen hat, | der auszeinander stützt himel und erde, von ihm ausz schaffen die götter ihre schöpfungen. || 25.

Rohita ist zum himel aufgestigen von dem groszen meere ausz, | alle aufstige hat Rohita erstigen. || misz ausz die milcherfüllte, ghṛtavolle; sie ist der götter nicht widerspänstige milchkuh; | Indra trinke soma; friede soll sein; Agni lasze preisgesang ertönen; vertreib du die feinde. || entzündet, Agni, entflammt, angefacht vom ghṛta, mit ghṛtadarbringung beschert, | überwindend, alles besigend, soll Agni töten, die meine feinde sind. || er töte sie, verbrenne den, der uns angreift als feind; | mit dem fleischfreszenden Agni verbrennen die feinde wir. || so dasz sie sinken, schlage sie hinab, Indra armkräftig mit dem keile; | auch hab ich meine feinde mit Agni's glanze festgebannt. || 30.

Agni, stürze unsere feinde zu unsern füszen, bedränge [schwäche] die verwandten, die sich aufblähen, Bṛhaspati, | Indra und Agni, Mitra und Varuṇa, nider sollen sie stürzen, unfähig uns entgegen zu eilen. || aufgehnd du o Sûrya schlag hinweg meine feinde, | mit dem steine

schlag sie weg, sie sollen in tiefstes dunkel gehn. ‖ das junge [kalb] der Virâṭ, der stier der lieder [gedanken], weiszrückig stig er den luftraum hinauf, | mit ghṛta [darbringung] singen sie den Arka dem kalbe zu, brahma ist es, mit dem brahma erhöhen sie es. ‖ ersteig den himel, ersteig die erde, ersteig die herrschaft, ersteig den reichtum, | kindschaft ersteig, unsterblichkeit ersteig, verschlinge zusammen mit Rohita deinen leib. ‖ die götter alle, die erhalter des)reiches, als solche um die sonne kreisen, | mit disen im geiste zusammen sich findend verleih dir Rohita wolwollend herrschaft. ‖ 35.

die durch brahma geweihten opfer füren dich empor, die den weg [immer] gehnden falben füren dich, | über das wallende meer den ocean erstralest du hinüber. ‖ auf Rohita beruhen himel und erde, auf ihm der gut, der rinder, der allen reichtum ersiget; | dessen geschöpfe tausend und siben, dich als den mittelpunkt möcht ich rufen über der grösze der welt. ‖ herlich bewegst du nach den zwischengegenden, herlich nach den gegenden dich, [nach den gegenden] der tiere und der wandelnden menschen, | herlich in der erde in Aditi's schosze, möcht' ich doch schön wie Savitar sein. ‖ wenn du auch jenseits bist, weiszt du hier [was geschieht], wenn du hier bist, siehst jenes du; | hier sieht man das glanzfirmament, am himel die liederweise sonne [liederweise, weil sie vil lieder zu hören bekömt]. ‖ als gott versengest [marcayasi?] die götter du, mitten im meer du gehst, | den gemeinsamen Agni entzündet man [allerdings, als gemeinsamen in seinen wirkungen, aber] ihn kennen [nur] die obern weisen. ‖ 40.

herab mit dem jenseitigen, hinwärts mit disem untern fusz ist tragend das kalb die kuh erstanden; | wohin gewandt, nach welcher seite ist sie hinweggegangen? wo doch zeugt sie? nicht in diser heerde ja [geschieht disz]. ‖ einfüszig, zweifüszig und vierfüszig, achtfüszig und neunfüszig geworden, | ausz tausend elementen [besteht] die reihe diser welt; meere strömen ausz ihr herauszsteigend zum himel empor, sei als unsterblicher günstig meiner rede, | empor füren dich die durch brahma geheiligten opfer, die den weg gehnden falben füren dich. ‖ ich weisz disz von dir, was dein aufsteigen an den himel, | was dein versammlungsort im höchsten himelsraum. ‖ Sûrya beschaut den himel, Sûrya die erde, Sûrya die gewäszer; | Sûrya das einzige auge der welt ist über himel und erde aufgestigen. ‖ 45.

die sechs weiten waren die umhegungen, die erde ward zur vedi gemacht, | dort legte dise zwei feuer an, die kälte und die hitze, Rohita. ‖ nachdem kälte und hitze er angelegt, und die berge zu opfersäulen gemacht hatte, | wurden die beiden Agni mit regen-âjya verert, die feuer des Svar-kundigen Rohita. ‖ mit des Svar-kundigen Rohita

brahma wird Agni entzündet, | daher ward hitze, daher kälte, daher das opfer geboren. || die zwei feuer durch brahma grosz geworden, durch brahma stark, mit brahmaopfer beschenkt, | mit brahma entzündet sind verert worden die feuer des Svar-kundigen Rohita. || im satyam ist das eine angelegt, in den waszern wird das andere entflammt, | mit brahma entbrannt sind verert worden die feuer des Svarkundigen Rohita. || 50.

das ringsum erhellet der wind, das Indra brahmaṇaspati, | mit brahma entzündet sind verert worden die feuer des Svar-kundigen Rohita. || nachdem zur vedi sie die erde, den himel zur opfergabe sie gemacht, | die hitze zum Agni, hat Rohita mit regen-âjya alles beseelte gemacht. || regen zu âjya, die hitze zu Agni, die erde zur vedi ward, | da hat durch die lieder vermocht Agni die berge emporstehn gemacht. || nachdem durch die lieder er sie aufrecht stehn gemacht hatte, hat Rohita zur erde gesprochen: | in ihr soll alles geboren werden, was ist und was noch werden soll. || dises opfer ist das erste geworden, mit notwendigkeit geboren worden, | darausz ist disz alles geboren worden, was da leuchtet in verschiedener weise von Rohita, dem ṛši gebildet. || 55.

wer die kuh am fusze reiszet [mit dem stricke zerret, wenn er sie füret oder hütet], wer gegen die sonne pisst gewandt, | den reisz ich mit der wurzel ausz, du sollst keinen schatten mer [auf den boden] nach unten werfen. || der du mich beschattend an mir vorübergehst, zwischen mir und zwischen dem feuer, | den reisz ich mit der wurzel ausz, du sollst keinen schatten mer nach unten werfen. || wer heute o gott Sûrya zwischen dir und mir hindurchgeht, | an dem reinigen wir den bösen traum, das zu sünende, und unheil. || nicht sollen ab vom pfad wir irren, nicht Indra von dem opfer des somabesitzers, | nicht sollen Arâti sich unter uns drängen. || möchte der das opfer vollziehende faden, bisz zu den göttern auszgespannt, | als durchgefürt zu teil uns werden. || 60.

XIII. 2.

Empor erheben sich zum himel seine hellen stralenbanner, | des männerbeschaunden Âditya, von groszem werke, des gaben spendenden. || der liecht gibt mit der leuchte derer, die kundig der himelsgegenden [der rosse], den raschen renner mit starker brust, der zur luft empor fliegt, | Sûrya wollen wir preisen, den hüter der welt, der mit seinen stralen alle weltgegenden beleuchtet. || der du im osten im westen deiner göttlichen natur nach rasch wanderst, durch übermenschliche zauberkraft schaffest die verschiedenfarbigen tageshälften, | das

ist Âditya, dein groszes, das dein groszer ruhm, dasz du einzig geboren wirst in der ganzen welt herum. ‖ den liederkundigen, stralenden, eilenden [sigreichen], den füren die siben nach vil seiten hin wirkenden falben, | den Atri nach seinem falle [ausz dem flusze?] wider zum himel emporfürte, als den sehen sie dich deine ban durchwandern. ‖ nicht sollen sie dich berücken, wärend die ban du wanderst, heil überdie schweren pfade kom rasch hinweg, | himel und erde, o Sûrya, die göttin, tag und nacht auszmeszend, wärend du hingehst. ‖ 5.

heil sei, Sûrya, deinem wagen zur reise, auf dem beide gränzen du schnell umfärst, | du den füren die falben, die besten zugrosse, hundert pferde oder siben, die an vilen orten wirken. ‖ den leichtgehnden wagen, o Sûrya, den straligen, glücklichen, der gut befördert, den kräftigen besteige; | den dir füren die bestziehnden falben, hundert pferde, oder siben, die an vilen orten wirken. ‖ siben falben zu faren auf dem wagen, mit goldnem felle hohe hat Sûrya angespannt; | es begann die fart der helle von entferntem punkte des raumes, die finsternis zerstreuend stig er zum himel auf. ‖ empor kam der gott mit hohem banner, ausz schlosz er das dunkel, auf stellte das liecht er; | diser held, der himlische vogel blickte ausz, der sohn der Aditi nach allen welten. ‖ aufgehnd spannst du die stralen ausz, alle farben närest du, | mit deiner kraft beleuchtest du beide oceane, alle welten umfaszend mit deinem stralenliecht. ‖ 10.

östlich und westlich wandern die beiden durch zauberkraft, die beiden jungen spilend umkreisen das [luft]meer; | alle welten beschauet der eine, goldene [mit goldenen? die] falben den andern faren. ‖ am himel setzte Atri dich fest, o Sûrya, dasz du die monate machest; | so gehst du erwärmend, ser fest gehalten, alle wesen beleuchtend. ‖ beiden enden gehst du zu, wie ein kalb, den sammâtarâu zwei gleichmäszigen müttern, | dises brahma haben nicht hier in der vorzeit, sondern die götter im himel gewuszt. ‖ was auf dem ganzen meere ist, das gewinnet Sûrya, | weit ist der weg ihm auszgedent, nach osten und nach westen. ‖ den vollendet er durch seinen schnellen [immer sich widerholenden] lauf, davon wendet er nicht den sinn, | [durch disen lauf] dadurch hält er den göttern den genusz des amṛta nicht fern. ‖ 15.

16.—24. Ṛgv. ‖ Rohita stig zum himel auf, mit glut der inbrunstvolle, | in seinen mutterleib kert er zurück, wird wider geboren, er ist der götter oberherr geworden. ‖ 25.

der für alle menschen, nach allen seiten sein antlitz hat, nach allen seiten die hände, nach allen seiten auszgedent, | mit seinen armen trägt er, mit seinen fittigen himel und erde, der einzige gott sie erzeugend. ‖ obwol einfüszig nur ist er weiter als der zweifüszige ausz-

geschritten, der zweifusz folgt hinter dem dreifusz, | der zweifusz ist weiter als der sechsfüszige auszgeschritten, die begeben sich alle zu des einfüszigen person. || wenn in der absicht unermüdlich zu faren, [wenn] er die falben bestig, bewirkt er durch sein stralen zwei farben; | mit stralen aufgehnd bewältigend die räume, durchleuchtest du, Âditya, alle abhänge. || ha grosz bist du Sûrya ha Âditya du bist grosz. | grosz ist dein des groszen erhabenheit, du Âditya du bist grosz. || du glänzest am himel, glänzest in der luft, o vogel, auf der erde stralst du, stralst in den gewäszern, | beide oceane hast mit deinem glanze du durchdrungen, ein gott, o gott, ein fürst, ersiger des himelsliechtes. || 30.

ausz der ferne herwärts, auszgestreckt [dich streckend im lauf] auf wegloser ban, ein rascher renner, liederkundig, fliegend als vogel, | Višṇu, von vorzüglichem denken, mit kraft sich empor schwingend bewältigt er mit seinem banner alles was sich reget. (vicittah wargenommen). || farbenbunt, weise [überlegend], ein fürst, ein vogel, liesz er stralen die beiden welthälften und die luft, | die tage und die nächte um die sonne herum wonend, breiten weit ausz seine heldenhaften kräfte. || von scharfem [blendendem] hellem glanze, seinen leib kräftigend, liebend die abhänge, auf denen es schnell sich geht, | liechtvoll, beflügelt, der fürst, der geber von lebenskraft ist er gekomen alle weltgegenden bestimmend. || das helle antlitz, das zeichen der götter, liechtvoll Sûrya vom horizonte aufgehnd, | schöpfer des tages hat er durch helligkeit das dunkel, alles unglücksvolle der klarleuchtende überwunden. || empor gieng etc. || 35.

den hoch fliegenden, den roten adler, den mitten am himel eilend leuchtenden, | als den möchten wir dich sehn, den sie Savitar nennen, das unerschöpfliche liecht, das Atri gefunden. || dem an des himels rücken eilenden adler, der Aditi sohn, nach einem schützer verlangend ich furchtsam nahe; | als diser, o Sûrya, setz fort lang hin unser leben, nicht sollen wir zu schaden komen, in deiner gnade möchten wir sein. || tausend tagereisen weit sind auszgespannt seine flügel, des goldenen hansa wie er zum Svarga auffliegt, | alle götter hat er an seine brust geschloszen, und geht dahin alle welten beschauend. || Rohita ist Kâla (zeit) gewesen, Rohita war zu anfang Prajâpati, | Rohita war der opfer mund, Rohita hat das Svar gebracht. || Rohita war die welt, Rohita hat den himel ser heisz gemacht, | Rohita ist mit stralen die erde und den ocean entlang gegangen. || 40.

nach allen gegenden ist hingegangen Rohita des himels oberherr, | himel, ocean, erde, alle wesenheit behütet er, || aufsteigend der helle zu den hohen [weltgegenden] unermüdlich hat mit seinem glänzen er zwei farben hervorgebracht, | der buntfarbige, überlegende, der fürst,

der windzauber besitzt [seines wandels wegen], über welche welten er hingeht, leuchtet er ausz. || eines komt heran, das andere wird umgestürzt; mit [dem wechsel von] tag und nacht gestaltet der fürst sich; | den Sûrya, der im raume wonet, der den pfad weisz, den rufen wir flehend. || der erde erfüllende fürst, des flehnden rettungsweg, mit untrüglichem auge, ist um alles herum gewesen; | alles beschauend, der wolbekannte, der vererungswürdige soll disz hören, was ich sage. || seine grösze hat erde und meer mit liechte stralend himel und luft umfaszet; | alles und jedes erschauend der wolbekannte vererungswürdige soll disz hören, was ich sage. || 45.

erwacht ist Agni durch das brennholz der leute, der komenden Ušas entgegen wie einer milchkuh [das kalb], | wie junge schöszlinge emporschieszend steigen die stralen zum himelsgewölbe auf. || 46.

XIII. 3.

Der dise beiden erde und himel gezeugt hat, der die welt zu seinem mantel gemacht hat, und drinnen wonet, | in dem ihren standort die sechs weiten weltgegenden haben, über die der vogel hinleuchtet, | dises erzürnten gottes beleidigung [durch den] der den so wiszenden brâhmaṇa bedrückt, | die bewege von der stelle [mach dasz sie sich rüret, schrecke sie auf], Rohita, vernichte, lege um den brahmabedrücker die feszeln. || von dem ausz zur rechten zeit die winde wehen, von dem ausz die flüsze strömen, | — || .der sterben und atmen macht, von dem ausz alle wesen atmen, | — || der mit Prâṇa himel und erde sättigt, der mit des oceans auszhauch den magen füllet, | — || dem innewonet Virâṭ, Parameṣṭhî, Prajâpati, Agni Vâiçvânara, mit der Paṅkti [der ganzen reihe der weisen], | der des feindes lebenshauch, des höchsten glanz an sich genomen | — || 5.

auf dem beruhen die sechs weiten, die fünf gegenden, die vier waszer, des opfers drei laute, | der zwischen den beiden welthäften erzürnt schaute | — || der dem verzerer der speise herr der speise geworden, der auch herr des brahma, | der das gewordene, was erst sein wird, ist, der der herr der welt | — || der auszmiszt den durch tag und nacht bemeszenen dreiszigglidrigen dreizehnten monat, | — || dunkel der nidergang [Ṛgv. I. 164, 47. Ath. V. VI. 22, 1. IX. 10, 22.]. || was du, o Kaçyapa, fürglanzreiches silber hast, was für lotus, zusammengesetzt von buntem glanze, | in dem angebracht zusammen die siben sonnen— || 10.

in das bṛhatsâman ist er von vorne gekleidet, das ratantharam umfaszt ihn von rückwärts, | in liecht sich kleidend ohne fel— || das bṛhat war von der einen seite der fittig, das rathantaram von der andern, beide zusammenwirkend, | als den Rohita die götter zeugten | — ||

der ist Varuṇa, der ist zugleich Agni hier, der ist auch Mitra, wenn er morgens früh aufsteht, | Savitar geworden geht er in der luft, Indra geworden erhitzt er mitten den himel— || tausend tagreisen— || diser ist der gott in den waszern innen, mit tausend wurzeln, der vilvermögende Atri; | der hat dise ganze welt erzeugt— || 15.

den hellen füren raschlaufende falben, den gott, der am himel mit ruhm stralt, | dessen aufgerichtete glidmaszen den himel erhitzen, mit goldenen kleidern [paṭarâiḥr] stralt er herwärts— || mit dem zusammen die falben die Âditya's faren, durch dessen opfer vile erkennend [hinweg] gehn | welches einzige liecht an vilen orten zerstreut leuchtet — || siben bespannen den einrädrigen wagen IX. 9. || achtfach angespannt füret das [vorderste?] gewaltige zugpferd, der vater der götter, der gedanken erzeuger, | des opfers faden im geiste auszmeszend, reinigt alle länder Mâtariçvan— || den durchgehnden faden durch alle unterweisungen in der gâyatrî innen, in dem mutterleibe des amṛta, | — || 20.

drei untergänge und dreimaliger aufgang, drei räume, und drei himel, | wir wiszen o Agni, dasz dreifach deine geburt ist, als dreifach der götter geschlechter wir kennen— || der mit seiner geburt die erde aufgedeckt hat, und den ocean in die luft gestellt hat, | — || du Agni, gnädig mit deinen geisteskräften, deinen stralen, als sonne Arka hast du entzündet erstralt am himel | haben nicht da gesungen die Marut, die söhne der Pṛçni, als den Rohita die götter erzeugten?— || IV. 2, 1. || der einfusz ist weiter als der zweifusz auszgeschritten, der zweifusz schreitet hinter dem dreifusz einher | der vierfusz hat gearbeitet im rufe [auf den ruf] der zweifüszigen, ich habe herantretend die reihe besehen— || 25.

von der schwarzen nacht ward als weiszer sohn das kalb geboren, | der steigt auf den himel empor, die anstige steigt empor der Rohita. || 26.

XII 1. Pṛthivî.

Satyam, das hohe, Ṛtam, das gewaltige, Dîkšâ [die weihe], Tapaḥ, Brahma, Yajña [das opfer], halten fest die erde; | dise die herrin des gewordenen, dessen was werden wird, weiten raum soll Pṛthivî uns schaffen. || ohne bedrängnis zu fülen von dem drängen der abkömlinge Manu's, sie deren höhen und tiefen und ebenen vile sind, | die trägt die pflanzen, die mit verschiedenen kräften begabt sind, Pṛthivî breite sich uns ausz, und sei uns günstig. || auf der der Ocean und der Sindhu, die waszer, auf der speise und ackerfluren zu stande gekomen, | auf der disz atmende, sich bewegende lebet, dise Erde soll uns einsetzen zum vortrunk [pûrvapeye]. || der angehören die vier weltgegenden, der

erde, auf welcher speise und ackerfluren zu stande gekomen, | die an vilen orten trägt [ernäret] atmendes, sich regendes, dise erde soll uns auch bei den kühen unversigendes verleihen. || auf der die alten, die früheren leute sich befeindeten, auf der die götter gegen die Asura los giengen, | der rinder, der rosse, des geflügelten verschiedene orte, glück und glanz [ehre] soll Pṛthivî uns verleihen. || 5.

alles ernärend, des treflichen behälter, der feste standpunkt, die goldbrüstige, die [wider] in sich aufnimt das lebende [bewegliche], | soll die Erde, die den Vâiçvânara trägt, deren stierstarker gatte Indra, uns in reichtum versetzen. || die schlaflos immerdar die götter behüten die Erde Pṛthivî, ohne versehen, | die soll uns willkomnes madhu melken, und mit ehre überschütten. || die im wallenden [luft]meere im anfange waszer war, der mit ihren zauberkünsten nachgiengen die einsichtigen, | deren herz im höchsten himelsraum unsterblich vom satyam umhüllet | dise erde soll uns blitzende macht bei höchster herrschaft verleihen. || auf der die herumwandernden waszer die gemeinsamen tag und nacht unfelbar fieszen, | dise vilströmende Erde soll milch uns melken und uns mit ehre überschütten. || die die Açvinâ gemeszen haben, auf der Višṇu auszgeschritten, | die sich Indra für sich selber von feinden unangefochten schuf, der Çacîgatte, | dise erde giesz uns ausz wie dem sohne die mutter milch. || 10.

deine berge, die schneereichen gebirge, dein wald, o Pṛthivî, sei glücklich, | die braune, die schwarze, die rote, die allfarbige, feste Erde Pṛthivî die von Indra beschützte, | unbewältigt, ungetötet, unverwundet hab meinen platz auf der erde ich betreten. || was deine m i t t e, Pṛthivî, dein m i t t e l p u n k t, was all das gedeihn, das ausz deinem leib entsproszen, | in das versetz uns, hauche um uns herum; mutter ist die Erde, sohn bin ich der Pṛthivî, | Parjanya ist vater, der fördere uns. || auf der die vedi [altar] sie einfaszen, auf der erde, auf der das opfer auszspinnen die zu allen [heiligen] verrichtungen tauglichen, | auf der die opfersäulen aufgestellt werden, auf der erde, hochaufrecht, glänzend, vor der darbringung, | dise Erde mache uns gedeihn, die [selbst] gedeihnde. || der uns haszet, o Pṛthivî, der uns anfeindet, der zerstörend uns angreift mit geist und waffe, | den o Bhûmi gib uns preis, die du auch vorher so getan hast. || ausz dir geboren, wandeln auf dir die menschen, was zwei, was vier füsze hat, trägst du, | dein sind, o Pṛthivî, dise fünf menschenvölker, denen unsterbliches liecht, den sterblichen, | aufgehnd Sûrya mit seinen stralen breitet. || 15.

dise geschöpfe sollen uns alle zusammen melken [nutzen bringen], der rede honig, o Pṛthivî, verleih mir. || die alles erzeugende mutter der pflanzen, die feste erde, Pṛthivî, von der satzung (der welt)

gehalten, | immerdar sei sie heilvoll und glücklich, uns den auf ihr hin wandelnden. || ein groszer versammlungsort, du die grosze, bist du geworden, groszer andrang, grosze bewegung, grosze unruhe hast du [auf dir], | [aber] der grosze Indra schützt dich ohne vernachläszigung [zu verschulden]; | darum, o Bhûmi, lasz uns erglänzen wie im anblicke des goldes; niemand soll uns haszen. || Agni ist in der erde, in den pflanzen, den Agni tragen in sich die waszer, Agni wont den steinen inne, | Agni ist in den menschen innen, in rindern, rossen ist feuer. || Agni brennt vom himel her, dem gott Agni gehört der weite luftkreis, | den Agni zünden die menschen an, als havyabeförderer, der ghṛta liebt. || 20.

Pṛthivî, deren kleid Agni, deren knie schwarz, blendend stralend kräftig [geschärft] soll sie mich machen. || auf der erde geben die menschen den göttern das opfer, das bereit gemachte havya, | auf der erde leben die menschen, von svadhâ [opferspeise wol = Iḷâ] und speise die sterblichen; | dise erde verleihe uns atem, [unser bestimmtes] leben, Pṛthivî mache, dasz ich das greisenalter erreiche. || der duft, o Pṛthivî, der ausz dir entstanden, den mitfüren die waszer und die pflanzen, | der zu teil geworden den Gandharva und den Apsaras, mit dem mache mich wolriechend; niemand soll mich haszen. || der duft von dir, der in den lotus kam, den bei der Sûryâ hochzeit [heirat] man gesammelt hat, | den duft, o Pṛthivî, den zu anfang die unsterblichen [gesammelt haben], mit dem mache mich wolriechend; niemand soll mich haszen. || der geruch von dir, der in den menschen, in den weibern, in den männern, der liebliche anteil [das liebliche glück], || der in den rossen, in den helden, in den handbewerten ungeheuern, | was die ehre der jungfrau ist, damit überschütte auch uns, niemand soll uns haszen. || 25.

felsen, erde, stein, staub dise erde ist; zusammen gehalten, [fest] gehalten; | diser goldbrüstigen erde hab ich anbetung erwiesen. || in der die waldbeherschenden bäume fest gegründet stehn immerdar, | die Erde, die alles strömet, die festgehaltene, die rufen wir heran. || erhoben und sitzend, stehnd und schreitend, | mit beiden füszen dem rechten und dem linken wollen auf der erde wir nicht stürzen. || die [sünde] tilgende [vimṛgvarî] erde sprech ich an, die erde Kšamâ [die geduldige], die durch das brahma gedeiht [wachstum gewinnt], | auf dir, die du gedeihn und narung trägst, den anteil an speise, ghṛta, mögen unsern platz wir nemen, o Bhûmi. || gereinigt sollen die waszer fliezen für unsern leib, der auf uns angriffslustig [syeduḥ] uns zum fall bringen will, den versetzen wir in unwillkomne lage, | o Pṛthivî mit pavitram [reinigungswaszer] (sühne)] reinige ich mich. || 30.

all deine östlichen gegenden und die nördlichen, deine südlichen und die westlichen, | die sollen mir bei meinem wandel glücklich sein, nicht soll ich stürzen wärend in der welt ich stehe. || stosze [stürze] uns nicht von osten, nicht von westen, nicht von norden, nicht von süden, | sei uns heil, o erde, nicht sollen uns wegelagrer finden, weiter hinweg entferne den mord. || so lange ich auf dir auszschaue [ʾεμεῦ ἐπὶ χθονὶ δερκομένοιο], mit Sûrya als freunde, | so lange soll meine sehkraft nicht schwinden, ein jar weiter um das andre. || wenn ich ligend mich umwende, o Bhûmi, auf die rechte, auf die linke seite, | wenn wir auszgestreckt mit den rippen auf dir der entgegenligenden ligen, | schädige uns da nicht, o erde, die du unter allem ligst [allem als lager dienst]. || was ich, o erde, von dir auszgrabe, das soll rasch wider nachwachsen, | nicht soll deine weichteile ich, [vimṛgvarî reinliche ?] nicht ich dein herz durchboren. || 25.

dein sommer [grîšma], o erde, deine regenzeit [varšâṇi], dein herbst [çarad-], dein winter [hemanta] die küle zeit [çiçira], der frühling [vasanta] | deine bestimmten Ṛtu's, die järlichen, sollen tag und nacht o Pṛthivî uns melken. || die vor der schlange zurückschreckend, die vimṛgvarî, in welcher feuer, die im waszer innen leben, waren, | die preis gibt [verrät] die götterhaszenden Dasyu, die Indra wält, die Pṛthivî zum gatten, nicht den Vṛtra, | dem Çakra bewarte sie sich [hielt sich an ihm] dem stier, dem hengste. || auf der das sadaḥ, die zwei havirdhâna's, auf der der yûpa fest aufgestellt [in die er fest eingerammt] wird, | auf der brâhmana preisen mit ṛk mit sâman, des yajuḥ kundig, | auf der ṛtviks beschäftigt werden, damit Indra soma trinke. || auf den die vormaligen [ersten] schöpfer der wesen, die ṛši's, die rinder herauszsangen, durch das sattram die siben vedhás, mit opfer und mit tapaḥ. || dise erde weise uns, was an besitz [geld] wir wünschen, || Bhaga schmücke sich im verein, Indra kome, der vorkämpfer. || 40.

auf welcher, der erde, singen und tanzen die sterblichen nyâilabâḥ | auf der man kämpft, auf welcher laut schreiend spricht der dundubhi, | dise erde schlage von uns weg die feinde in die flucht, feindlos mache mich die erde. || auf der als speise reis und gerste, der angehören dise fünf länder, | der erde, der gattin Parjanya's sei anbetung, ihr, deren fett der regen. || deren göttergebaute burgen auf ihrer fläche sich befehden, | Prajâpati soll diese erde, den mutterleib von allem nach jeder richtung hin erfreulich uns machen. || die schatz trägt an vilen orten im verborgenen, gut, edelstein, gold, den schatz gebe die erde mir, | schenkend verleihe gut, die gutverschenkerin, die göttin uns mit wolwollender gesinnung. || närend volk von vilfach verschiedener sprache, von verschiedenem gesetz, je nach ihrem wonsitz, | soll sie

tausend ströme von reichtum [besitz] mir flieszen laszen zuverläszlich wie eine nicht stoszende kuh. || 45.

der sarpa, der stechende, mit hartem zahn, der dir vom winter erfroren, der sich hin und her schlängelnde im verborgenen ligt, | der wurm, o erde, der in der regenzeit zum leben komt, alles was sich reget, | das soll, wenn es kriecht, nicht auf uns kriechen, was heilvoll, damit begnade uns. || alle deine vilen pfade, die von menschen betretenen, der weg zum gehn für wagen und karren, | auf denen beide wandern gute und böse, disen pfad mögen wir erringen als frei von feinden und von dieben; was heilvoll, mit dem begnade uns. || wärend sie den toren trägt, ist sie auch trägerin des weisen, des guten wie des bösen tod erträgt sie, | den eber läszt sie sich gefallen, dem wilden schweine öffnet sie sich. || alle deine waldtiere, die wilden tiere, denen im wald der ort bestimmt, die löwen, die tiger, die menschenfreszer, die auf dir wandeln, | den heulenden wolf, o Pṛthivî, das unglück, die ṛkšîkâ [bärin?] das rakšaḥ treib von uns hinweg. || alle Gandharva und Apsaras, alle Arâya's und Kimîdin, | alle Piçâca, alle Rakšaḥ, die halte Bhûmi von uns fern. || 50.

auf die alle zweifüszigen, die vögel, zusammenfliegen, die hansa, die adler, das geflügel, was fittig hat, | auf der hingeht der wind Mâtariçvan, staub machend, stürzend die bäume, der windes her- und hinwaht folgt hin und her die flamme. || bei der eng verbunden das schwarze und das rote, tag und nacht, über der erde bestimmt, | die erde Pṛthivî vom regen ganz eingehüllet, | sie versetze uns in glück, in jedem ihrem lieblichen bereiche. || himel und erde und luftraum, diser mein raum, | Agni Sûrya und die waszer, alle götter haben zusammen heilige weisheit mir gegeben. || ich bin sigreich Uttara [superior] mit namen auf der erde, | überwinder bin ich, allbesiger, nach jeder richtung hin sigend. || damals als, o göttin, du dich auszbreitend nach osten deine grösze von den göttern [Pṛthivî] genannt auszeinander giengst, | vil trefliche wesen erfüllten dich damals, du bildetest dir deine vier weltgegenden. || 55.

in allen dörfern, in der wildnis, in allen sabhâ's auf der erde, | in allen zusammenkünften, volksversammlungen wollen schön wir von dir sprechen. || wie ein ross staub so hat sie die leute zerstreut, die die erde bewonten, so bald sie geboren war; | erfreulich, an der spitze aller wesenheit gehnd, die behüterin der bäume, die fest hält die pflanzen. || was ich spreche, sprech ich honigreich, was ich sehe, das schenkt [?] man mir, | ich bin von blendender kraft, von groszem anprall [groszer schnelligkeit], die andern töt ich, [auch] wenn sie heftig sich regen. || mild, wolriechend, glückvoll, mit kîlâla im euter, milchreich, | soll die

erde mich segnen, die Pṛthivî mit milch. ‖ die Viçvakarma aufgesucht hat mit havis, die im wallenden luftmeer ihren platz hatte, | die schale zum genusze, die im verborgenen nidergelegt war, die ward sichtbar zum genusze den [göttern?] mit den müttern. ‖ 60.

du bists, die die menschen ansäet, Aditi, die den wunsch gewärt, die weit auszgedente, | was an dir mangelhaft, das wird ersetzen Prajâpati der ordnung erstgeborner. ‖ deine schosze sind frei von siechtum, frei von schwindsucht, uns sein, o Pṛthivî, sie gezeugt; | wachend hindurch unser langes leben, möchten wir dir tributpflichtig [darbringer von bali] sein. ‖ Bhûmi, mutter, stelle glücklich mich an festen standort, | eines sinnes mit Dyâus, o weise, versetze mich in herlichkeit und ansehn. ‖ 63.

XI. 2.

Bhava und Çarva, seid gnädig, greift nicht an, herren der wesen, herren der tiere, vererung euch zweien, | den angelegten, auf mich gespannten [gezilten] pfeil schieszt nicht ab, nicht schädigt uns was zwei und was vier füsze hat. ‖ dem schreienden hunde [schakal] verschaffet nicht leiber [leichname], nicht den aasvögeln, den geiern, noch den schwarzen girigen, | deine fliegen, herr der tiere, deine vögel sollen nicht zum freszen finden. ‖ deinem schrei, deinem atem, allen den ropihunden [vgl. str. 30. u. 9, 15. rûpakâḥ], die du hast, | o Rudra, vererung wir disen erweisen, dem tausendäugigen [dir], unsterblicher. (vgl. Vd. 13, 48.) ‖ ostwärts dir wir uns verneigen, westwärts und von süden her, | vom ganzen horizonte ausz, vom himel her, zum luftraum zu sei dir vererung. ‖ deinem antlitz, o herr der tiere, all den augen, o Bhava, die du hast, | der haut, der farbe, dem auszsehn von vorn und von hinten sei dir vererung. ‖ 5.

deinen glidern, deinem bauche, deiner zunge, deinem munde, | deinen zänen, deinem dufte sei vererung. ‖ mit dem schützen, der schwarzen haarbusch, tausend augen hat, dem kraftvollen, | dem Rudra, der den Ardhaka getötet, [der die hälfte tötet aller wesen] mit dem wollen wir nicht zusammen stoszen. ‖ diser Bhava soll uns von allen seiten vermeiden, wie die waszer das feuer [agnim?] soll uns vermeiden Bhava, | er feinde uns nicht an, anbetung sei ihm. ‖ viermal anbetung, achtmal sei dem Bhava; zehnmal, o herr der tiere, anbetung sei dir; | dir sind zugeteilt dise fünf tiergattungen, rinder, rosse, menschen, zigen, schafe. ‖ die vier weltgegenden sind dein, der himel ist dein, und die erde, dein ist, o gewaltiger, der weite luftkreis; | dein ist all disz beseelte, das atmende auf der ganzen erde. ‖ 10.

dein ist diser weite behälter von gutem, in dem innen alle wesen sich befinden; | darum sei uns gnädig, o herr der tiere, hinweg sollen gehn die schakale, die unglückszeichen, die hunde, hinweg die unglück beheulenden, mit zerstreutem haar. || einen gelben bogen trägst du, einen goldnen, tausend tötenden, hundert mordenden, o haarbuschträger [Çikhaṇḍin]; | des Rudra pfeil wandert, das göttergeschosz, verehrung disem, in welcher gegend wo immer [er ist] sei hier. || der herangekomen sich verstecket, und dich, Rudra, demütigen will, | dem hinterher nach machst du dich auf, wie der schweiszhund nach verwundetem wild. || Bhava und Rudra verbunden einträchtig, beide gewaltig geht ihr zu krafttat; | anbetung disen, in welcher weltgegend [sie sein mögen] sei hier. || anbetung sei beim komen dir, anbetung auch beim gehen dir, | anbetung sei dir stehenden, auch dem sitzenden anbetung. || 15.

anbetung am abend, anbetung am morgen, nachts anbetung und auch am tag, | dem Bhava und dem Çarva beiden hab vererung ich erzeigt. || an dem tausendaugigen, weit auszschaunden, der weit nach vorwärts schieszet, den vielfach liederkundigen | auf seinem gang mit unserer zunge. || den wagen, mit dunkeln rossen, den schwarzen, finstern, den tötenden, furchtbarn, des langhaarigen, den niderstürzenden, | dem gehn wir die ersten entgegen, anbetung sei ihm. || schiesz uns nicht entgegen [srâ = srâḥ = srâks vgl. asrâšṭam] deine erfindung, den götterpfeil, werde nicht zornig auf uns, o herr der tiere, anbetung sei dir. || schwing deinen göttlichen ast anderswo als über uns. || schädige uns nicht, segne uns, vermeide uns, zürne nicht; | nicht sollen wir mit dir zusammenstoszen. ||

bekom nicht lust nach unsern rindern, unsern menschen, unsern zigen, unsern schafen, | anderswohin wende [deinen] pfeil, töte der Piyâru geschlecht. || dessen pfeil [die heti], Takman und Kâsikâ, einzig zum [schlacht]geschrei wie [zum wiehern] eines hengstes geht, [?] | wie er einen nach dem andern ausz [dem köcher] nimt, anbetung sei ihm. || der im luftraum steht fest aufgestellet, die nichtopferer mordend, die götterhaszer, | anbetung sei ihm mit zehn çakvarîstrophen. || von dir wurden die wilden tiere [des waldes], die ungeheuer, in den wald versetzt, hansa's, adler, kleine vögel, geflügel [auch,] | dein heilig fest, o Paçupati, ist in den waszern innen, dir fleszen die himlischen waszer zu kraftzuwachs. || Çinçumâra, ajagara's, purîkayâ's, grosze, kleine fische, rajasa, auf die [denen] du schleuderst [rajasa als futter?], | nichts fernes gibts für dich, keinen schutz vor dir, in einem augenblick überschaust du die ganze erde, | ausz dem östlichen trifst ins westliche meer du. || 25.

nicht mit Takman, nicht mit gift, o Rudra, nicht mit himlischem feuer übergiesz uns, | anderswohin als auf uns lasz fallen disen blitz || Bhava herscht über den himel, Bhava herscht über die erde, Bhava füllt ausz den weiten luftraum. | anbetung, in welcher weltgegend er sein mag, sei ihm hier. || Bhava, könig, sei dem opfernden gnädig, denn Paçupati der tiere bist du; | wer den glauben hat 'es gibt götter' dessen zwei- und vierfüszigem sei gnädig. || nicht unsern groszen, nicht unsern kleinen, nicht den, der uns faret, nicht die, die uns faren werden, | nicht vater, nicht mutter, nicht unsern eigenen leib schädige, verletz uns nicht. || des Rudra geheul erregenden, die ungesegnetes verzeren, | den hunden mit groszem rachen hab dise anbetung ich dargebracht. || 30.

anbetung deinen heulenden, anbetung deinen langhaarigen, | anbetung deinen mit anbetung geehrten, anbetung deinen genieszenden, | anbetung, gott, disen deinen heeren, heil uns und sicherheit. || 31.

III.

UPAMANYUR AÇVINÂU STOTUM UPACAKRAME

Upamanyu (vgl. pg. 113. z. 8.) preist die Açvinâ.

[Mahâbh. Âdip. bl. 31. Bom.]

Pra pûrvagâu pûrvajâu citrabhânû girâvâçansâmi tapasâ hyanantâu | divyâu suparṇâu virajâu vimânâu adhikšipantâu bhuvanâni viçvâ. || 1.

verkündend die vorkämpfer die zwei erstgebornen von wunderbarem stral die zwei sänger (vgl. navedasâu) ich preise, denn in der glut der andacht nemen [finden] sie kein ende; | die zwei himlischen adler, die staublosen [dem staub entrückten] wagen, verspottend [in schatten stellend] alle wesen.

hiraṇmayâu çakunî sâmparâyâu Nâsatyadasrâu sunasâu vâijayantâu | çuklam vayantâu tarasâ suvemâu adhivyayantâu asitam Vivasvataḥ. || 2.

die goldenen vögel des samparâya [kämpfende vögel] Nâsatya und Dasra mit schönen nasen [Nâsatya oder mit starken nasen] die sigenden [oder 'die söhne des Vijayan'], | die helles weben, gut gespinnst mit dem einschlag, webend über Vivasvân's dunkel [den dunkeln hintergrund, den der himel bildet] hin.

grastâm suparṇasya balena Vartikâm amuñcatâm Açvinâu sâubhagâya | tâvatsu vṛttâvanamantam âyayâvasattam â gâ aruṇâ udâvahan. || 3.

die von des adlers kraft verschlungene Vartikâ [wachtel] haben befreit die Açvinâ zu glücke [oder 'durch des adlers (des paramâtman) gewalt die vartikâ (den jîva)'], | die zwei kamen [âyaya oder 'ihr (beide) kamt'] zu dem [Bhujyu], der in den waszern [atsu statt apsu] in der umzinglung nicht wankte [denn er pries euch voll zutrauen] zu dem sitzengeblibenen [dem im stiche gelaszenen], und rote rinder entfürten ihn rettend [gâḥ offenbar falsch für gâvaḥ].

šašṭiçca gâvas triçatâçca dhenava ekam vatsam suvate tam duhanti | nânâgosṭhâ vihitâ ekadohanâs tâu Açvinâu duhato gharmam ukthyam. || 4.

sechzig rinder und dreihundert kühe zeügen ein kalb, und melken dises, | nicht ausz demselben stalle [wie dises], getrennt [von einander und doch] bei einer und derselben melkung [bei identität d. m.], die Açvinâ melken preiswürdigen gharma.

ekâm nâbhim saptaçatâ arâḥ çritâ pradhišvanyâ vinçatir arpitâ arâḥ | anemi cakram parivartate jaram mâyâçvinâu samanakti caršaṇî. || 5.

in eine nabe sind sibenhundert speichen befestigt, zwanzig andere in den radkränzen fest gemacht, | ohne felge dreht das unalternde rad sich herum, Mâyâ ziert die Açvinâ, die caršaṇî.

ekam cakram vartate dvâdaçâram šaṇṇâbhim ekâkšam ṛtasya dhâraṇam, | yasmin devâ adhi viçve višaktâs tâu Açvinâu muñcatam mâvišîdatam. || 6.

ein rad dreht sich mit zwölf speichen mit sechs naben mit einer achse, das die weltordnung trägt [festhält], | auf dem die götter alle an verschiedenen orten feststehn; ihr Açvinâ rettet, entsetzt euch nicht.

Açvinâu indum amṛtam vṛttabhûyâu tirodhattâm Açvinâu dâsapatnî | hitvâ girim Açvinâu gâm udâcaran tâu tad vṛšṭimahnâ prasthitâu balasya. || 7.

die Açvinâ sind es, die soma und amṛta in besitz genomen [vṛtabhûyâu], es überwanden [oder: machten verschwinden?] die Açvinâ die zwei frauen des Dâsa [subject; oder: (acc.) dâsapatnîḥ? die frauen des Dâsa], | sie verlieszen [aber] den berg, die Açvinâ, und kamen herausz zur kuh [zur erde?] zu dem regen derselben zugleich mit dem tage, bei des Vala aufbruch [plur. pûjârtham? oder wol so zu übersetzen: | die giengen herausz, im stiche lieszen sie den berg, die Açvinâ, die milch (die kuh?), die zwei aber den regen derselben (der Dâsapatnîḥ?) mit dem tage, da Vala fortgegangen (aufgebrochen; womit wol auf das ende der regenzeit angespilt wäre, und unter den Açvinâ die doppelsterne Kastor und Pollux zu verstehn wären).].

yuvâm diço janayatho daçâgre samânam mûrdhni rathayânam viyanti | tâsâm yâtam ṛšayo nuprayânti devâ manušyâḥ kšitim âcaranti. || 8.

am beginne [des tages] bringt ihr die zehn weltgegenden hervor, auszziehn sie auf den am scheitel [dem pole] vereinigten fartweg; | ihrem weg gehn nach die ṛši, götter und menschen komen an ihren platz.

yuvâm varṇân vikurutho viçvarupâns te 'dhikšiyante bhuvanâni viçvâ | te bhânavo 'pyanusṛtâçcaranti devâ manušyâḥ kšitim âcaranti. || 9.

ihr schaffet verschieden die allverschiedenen farben, dise wonen auf allen wesen; | dise liechter wandeln sich verbreitend, götter und menschen komen an ihren platz [oder: devân manušyân? auf götter und menschen als ihren wonort sie komen (die farben)].

tâu Açvinâu Nâsatyâu vâm mahe 'ham srajam ca yâm bibhṛthaḥ puškarasya | tâu Nâsatyâu amṛtâu ṛtâvṛdhâu ṛte devâs tat prapadena sûte. || 10.

als solche euch beide, o Açvinâ, erhöh' ich, und den kranz von lotus, den ihr traget; | als solche die Nâsatyâ die unsterblichen, die merer der ordnung erzeugt mit des fuszes spitze ohne die götter [rte devâns?] das tat.

mukhena garbham labhetâm yuvânâu gatâsure tatprapadena sûte | sadyo jâto mâtaram atti garbhas tâu Açvinâu muñcatho jîvase gâḥ. || 11.

die beiden jungen faszen mit dem maule das kind, wenn gegangen der Asura, das tat mit der spitze des fuszes zeugt; | sogleich wie e geboren, friszt das junge die mutter; ihr gebt frei Açvinâ zum leben die kühe.

stotum naçaknomi guṇâir bhavantâu cakšur vihînaḥ pathi sampramohaḥ | durge 'ham asmin patito 'smi kûpe yuvâm çaraṇyâu çaraṇam prapadye. || 12.

ich vermag nicht zu preisen euch nach euren tugenden; ums gesicht gekomen, verwirrt auf dem wege | bin ich gefallen in disen brunnen, ausz dem kein entkomen, euch, die ihr rettung gewärt, nah ich als [meiner] zuflucht [ἱκνοῦμαι].

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana

Bd.: 3

1878

A.or. 4983-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11368542-5